



45

الشطار و العيارين

● حكايات في التراث العربي

تأليف

د. محمد رجب النجار

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 ـ 1990

45

الشطار و العيارين

حكايات في التراث العربي

تأليف

د. محمد رجب النجار



المحتوى

المحتوى
المحتوى
المحتوى

مدخل

من الأنماط القصصية الشائعة في الآداب العالمية قصص اللصوص أو حكايات الشطار والعيارين.. وهو نمط احتفى به التراث العربي منذ أمد بعيد، منذ أفرد له الجاحظ رائد الفلكلوريين العرب-وغير الجاحظ كثير-كتبا قائمة بذاتها في هؤلاء اللصوص وأصنافهم وطوائفهم، وحيلهم وأساليبهم، وآدابهم الاجتماعية، وتقاليدهم «المهنية» وتراثهم الفني من أشعار وحكايات ونوادر وأخبار وأقوال مأثورة فيما يعرف فنيا باسم أدب الشطار العربي. ولما كان هذا التراث القصصي الذي يتمحور حول الشطار والعيارين من الكثرة بمكان في تراثنا الأدبي والشعبي فانه لا شك يستحق أن تفرد له دراسة قائمة بذاتها تتناوله وتتناول الظاهرة-ظاهرة الشطارة والعيارة-التي تمحور حولها تاريخيا واجتماعيا، وهو ما لم يتحقق-بحسب علمي-حتى الآن في دراستنا الحديثة.

هؤلاء اللصوص من الصعاليك والشطار والعيار والفتيان والزعار والدعار والعيناق والحرافيش وأصحاب المهن المحقرة [1] وأشباههم من المعدمين والفقراء والجياع والعاطلين عن العمل الذين طحنهم الفقر وأعجزتهم البطالة، بسبب سوء تدبير الزعماء والحكام وغفلتهم عن مصالح العباد، وانهماكهم في الملذات-على حد تعبير المقريزي- فضاقوا ذرعا بغياب القانون وغيبوبة السلطان وغباوة العسكر وأهل الدولة أو «ولانهماك السلطان

«مر عمر بن عبيد بجماعة وقوف، فقال ما هذا؟ قيل: السلطان يقطع سارقا، فقال: لا اله إلا الله. سارق العلانية يقطع سارق السر».؟

المستطرف في كل فن مستظرف (1: 211)

في القصف والعزف، وإعراضه عن المصالح الدينية والخيرات السياسية» عل حد تعبير أبي حيان التوحيدي.. هؤلاء جميعا هم أبطال هذا النمط القصصي، وقد جمع بينهم في صعيد واحد-تاريخيا واجتماعيا وفنيا أمران: أحدهما الانتماء إلى دائرة اجتماعية معينة، منبوذة طبقيا واجتماعيا من الفئات الاجتماعية الأعلى، فهي من هذه الناحية جماعات تعيش على هامش المجتمع. والآخر البطولة خارج القانون-إن صح هذا التعبير-فهم جميعا في حالة صراع مع هذا المجتمع الذي لفظهم، فكان أن رفضوا واقعهم المرير، وتمردوا عل مجتمعهم، وحاولوا القيام بالثورة عليه، على الرغم من عدم تكافؤ كفتي الصراع، وشراسته، ولكن حسبهم من وراء ذلك إعلان تمردهم عل بعض طبقات هذا المجتمع، والثورة على القائمين عليه، لينالوا بأسلوب غير شرعي ما يتصورون أنه حق شرعي لهم.

هذه الطوائف من اللصوص المتمردين-بهذا السلوك تاريخيا وفنيا-إنما تهدف إلى إدانة عصر بعينه والثورة عل طبقات بعينها، قدر لها-في ظل ظروف سياسية وتاريخية معينة-أن تستأثر لنفسها بالسلطة أو المال أو بهما جميعا. ومن ثم فموقف أصحاب هذه الطوائف المتمردة من أحداث عصرها ومن الهيئتين الاجتماعية والسياسية موقف رافض، متمرد. وطبيعي أن يكون لهذا التمرد دلالاته الاجتماعية والثقافية، مثلما كانت له مبرراته ودوافعه و بواعثه السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولا سيما في عصور التمزق السياسي أو التحول التاريخي، أو الاضمحلال الحضاري.

وطبيعي أيضا أن تلقي هذه الطوائف من ولاة الأمور والحكام والسلاطين مقاومة عنيفة وبخاصة بعد نجاحهم واستيلائهم عل السلطة وجباية الأسواق مرارا، فهي من وجهة نظرهم جماعات مشاغبة، تتحدى القانون والسلطة والشرعية.. ومن ثم فكل من ينتمي إليها خارج عل القانون والسلطة والشرعية. وكان أن شايعهم مؤرخو السلطة أو المؤرخون الرسميون عل ذلك إما جهلا، وإما تجاهلا، أو «لعلهم لم يستخفوا ذكر السلاطين عل هذا الوجه» عل حد تعبير أبي حيان التوحيدي.

ولأمر ما-ندركه وشيكا في هذه الدراسة-يحظى هؤلاء الخارجون على القانون بإعجاب العامة في عصرهم، فيتعاطفون معهم، ويشيدون بفعالهم ويتسترون عليهم. ولأمر ما أيضا يؤثر عن هؤلاء حكايات وقصص وأخبار

ونوادر و بطولات، يرددها الخاصة والعامة جميعا، ويتناقلونها جيلا وراء جيل.. وهي في كل ذلك تخضع لما تخضع له الرواية الشفوية من حيث إيثار المبالغة والتضخيم، وهو أمر لا يخلو من دلالة من حيث لقاء الحلم بالحقيقة، والواقع التاريخي بالخيال الأدبي وهو أيضا أمر لا يخلو من دلالة، فلما كان عصر التدوين، احتفظت لنا كتب التراث والأخبار والتاريخ والتراجم والطبقات والسير والأدب والشعر والنوادر والسمر والحكايات بقدر كبير من حيلهم وخدعهم وأساليبهم وأنماطهم في احتفاء يصل إلي حد أن تفرد الكتب والمؤلفات لذلك، بل إلي الحد الذي ينبغي أن يكون أدبهم جزءا من ثقافة رواة المسجديين والمربديين (وهما من طوائف العلماء والرواة والإخباريين في العراق). وأن من لم يرو أشعار اللصوص وأحاديثهم فإنهم كانوا لا يعدونه من الرواة [2] الأمر الذي يهيئ مادة خصبة للدراسات التاريخية والاجتماعية والأنثروبولوجية والأدبية والفلكلورية معا.

وليس محض مصادفة أن يرتقي بعض الشطار-في تراثنا الشعبي-إلي مرتبة البطولة شبه الملحمية (القومية) عل نحو ما نرى في سيرة أشطر الشطار: سيرة علي الزيبق. وليس محض مصادفة أيضا أن يكون النمط البطولي المساعد، في جميع الملاحم والسير الشعبية العربية، عيارا من العيارين، وغني عن القول أن هذا النمط البطولي المساعد، هو أحب شخصية إلي قلب القاص الشعبي وجمهوره. ولأمر ما قالوا قديما «اللص أحسن حالا من الحاكم المرتشي، والقاضي الذي يأكل أموال اليتامى». [3]

وإذا كانت هذه الدراسة سوف تقف عند الجانب التاريخي لحركات الشطار والعيارين ورصدها، فان ذلك لن يكون إلا بالقدر الذي يضيء لنا جوانب الدراسة الأدبية والفنية لما له أثر عن هؤلاء اللصوص من أشعار وقصص وحكايات وبطولات، جاء بعضها من الناحية التاريخية، من إبداع هؤلاء اللصوص العيارين والشطار، وجاء بعضها الغالب-إبداعا فنيا شعبيا-من تأليف العامة واختراعهم فيما يعرف في الدراسات الأدبية والفلكلورية باسم أدب اللصوص، أو حكايات الشطار، باعتباره وسيلة من وسائل التعبير الفني الذي يتمحور حول رفض الواقع الاجتماعي والسياسي، فنقف في هذه الدراسة عند الأبعاد والغايات الأدبية للتعريف بهذا النمط القصصي، والسمات الفنية والموضوعية التي تحكمه، وأعتقد أن هذه الدراسة قد

أسفرت عن نتائج جديدة ولأول مرة.

وإذا كانت هذه الدراسة، سوف تخطو بنا-وهذا ما أمله-خطوة إلى أمام، في مجال الدراسات الأدبية والفلكلورية من ناحية، وفي مجال إعادة رؤيتنا الفنية والتفافية للإنسان العربي والشخصية القومية من ناحية أخرى، فإنها قد تتنكب الطريق في بعض مواضعها، التاريخية والاجتماعية خاصة، ذلك أن التاريخ الاجتماعي والقومي للعرب لم يكتب بعد كتابة علمية، ومن ثم فعنده سير كثير من الأنماط الأدبية والظواهر الفنية في التراث العربي عامة-والشعبي خاصة-رهين بالتفسير العلمي والموضوعي لهذه الظواهر الاجتماعية والثقافية التي ذكرتها، باعتبار الإبداع الأدبي نشاطا إنسانيا في المقام الأول. ولا أزعم لنفسي التي تتبعت ظاهرة الشطارة والعيارة-تاريخيا واجتماعيا-تتبعا كاملا أو شبه كامل، وإنما اعتمدت عل ما عثرت عليه-عمدا أو مصادفة-من أخبار اللصوص من الشطار والعيارين المتمردين، وهي على كثرتها مبعثرة هنا وهناك، وعادة ما تعثر عليها حيث لا ينبغي أن تتوقع. وهنا تكون أول مشكلة صادفتني، وكنت بين احتمالين، إما أن اكتب هذه الدراسة وأدفع بها التاريخية النشر بما تيسر لي من مادة نبشت عنها نبشا فيما تيسر لي في الكويت من مصادر، وإما أن أنتظر المجهول، على أمل العثور على مادة أخرى.. وكان أن رجحت الاحتمال الأول وتركت الاحتمال الآخر، للأيام، ولطبعة أخرى إن شاء الله.

و يزيد الأمر صعوبة-في تفسير الظاهرة-أن ما تم العثور عليه من أخبار في المصادر التاريخية، إنما كتب بلغة «متعالية» تشي بمدى تحامل المؤرخين الشديد عل هؤلاء المتمردين «الغوغاء من السفلة والأوباش والحثالة العامية» على حد تعبيرهم، غير أنه من الثابت تاريخيا-وهو أمر له مغزاه-أن ظهور مثل هذه الطوائف عل مسرح الأحداث بشكل جماعي يهدد النظام الحاكم ظل مقترنا بظهور القلاقل السياسية، والانقلابات العسكرية والصراعات المذهبية والشعوبية، والأزمات الاقتصادية، والفتن الداخلية،-حيث يبدو بوضوح عمق هذه الحركات المتمردة والانتفاضات الشعبية التي لا نملك عنها-للأسف-إلا أقل المعلومات، مع أنها جز لا يتجزأ من الثورات الشعبية العربية عبر عصورها الطويلة الممتدة في الزمان والمكان العربيين. أما حين كان يصدق المؤرخون مع أنفسهم ولا سيما حين كانوا يتعاطفون معهم،

فانهم يجمعون على أن مثل هذه الانتفاضات والهبات الشعبية التي كان يقودها الشطار والعيارون والأحداث والزعار إنما «لتحقيق العدل، ورفع الظلم وإقامة الشرع»..

وهو كما نرى مطلب شرعي، من حاكم غير شرعي. هنا تكمن دراما التاريخ العربي، منذ أن ضعف أمر الخلافة العباسية في أواخر القرن الثالث الهجري حين تحيف مقدرات الحكم-عمليا-الجند المرتزقة من شذاذ الأرض وأفاقيها حتى نهاية العهد العثماني..

ولهذا فأقصى ما تطمح إليه هذه الدراسة في جانبها التاريخي الاجتماعي أن يعاد النظر في تاريخ ثورات العامة وانتفاضاتها وحركاتها الشعبية و بخامة تلك التي تزعمها الشطار والعيارون وأشباههم الذين ظلوا يعيشون على هامش المجتمع، وفي سفح الكيان الاجتماعي، أو بالأحرى «خارج التاريخ» من الخارجين على القانون الوضعي في عرف السلطة.. والطبقات العليا.. فهم ليسوا لصوصا بالمعنى التقليدي الشرير.. ق-فهؤلاء أول من يحاربهم البطل الشعبي عل نحو ما سنرى في الدراسة الأدبية- وإنما هم متمردون أصحاب قضية.. سدت في وجوههم السبل الشرعية أو المشروعة، فلم يجدوا إلا اللصوصية والشطارة والعيارة وقطع الطريق سبيلا للتعبير عن أنفسهم وقضيتهم.

ومن المتناقضات العجيبة-في تاريخنا الرسمي-أن هذه الطوائف من «المتلصصة» كما يسمون أيضا، لم تكن وجها إيجابيا من وجوه المعارضة الشعبية العربية، ضد قوى الظلم الاجتماعي والقهر السياسي والبطش العسكري والتناقض الاقتصادي الرهيب فحسب، بل كانت كذلك باعتراف المؤرخين أنفسهم-مهما تحاملوا عليهم-هي نفس الطوائف الشعبية التي تزعمت حركات المقاومة الشعبية في بغداد-دمشق-القاهرة، المحور الحضاري آنذاك ضد الغزاة والمحتلين والدخلاء، والسيطرة الأجنبية، عل حين كان النظام الرسمي السياسي ينهار مع مجيء الغزاة أو المحتلين أو الدخلاء، والقائمون عل الدولة والجيش يستسلمون عادة، والطبقات العليا تهادن خوفا على مصالحها وممتلكاتها دائما بإعلان ولائها للسيد الجديد، ولا يبقى في ساحة المقاومة الشعبية إلا هذه الطوائف التي تصدر في دفاعها القومي عن نزعة وطنية أصيلة، يستوي في ذلك شطار العراق وعياروها،

وأحداث الشام وفتيانها، وزعار مصر وحرافيشها. كما سنرى في الدراسة التاريخية.

ومن طريف ما أثبتته هذه الدراسة وله دلالته في هذا المقام أن كثيرا من الأبطال الشطار الذين تزخر بهم أهم مجموعتين من أدب الشطار العربي (ألف ليلة وليلة وسيرة على الزيبق)، ممن كنا نظن أنهم شخصيات خيالية مثل دليلة المحتالة، وعلى الزيبق وأحمد الدنف، وغيرهم، هم جميعا شخصيات حقيقية تمتلك واقعا تاريخيا لا يختلف مع واقعها الفني كثيرا، فكلهم لصوص محتالون وشطار وعيارون، ولهم حكايات في فن السرقة يطول شرحها عل حد تعبير المؤرخين.. بل أن الخليفة العباسي يستنجد بالزيبق لإخماد الفتنة التي حدثت في بغداد سنة 443 هجرية (بين السنة والشيعة).. ولم يجد المؤرخون حرجا في ذكر ذلك.

وهكذا نرى أن أشهر الشطار والعيارين في التراث العربي، لهم واقع تاريخي يتفق مع «تنميطهم» الفني إلى حد كبير، واستطاعوا أن يحفروا أسماءهم في ذاكرة التاريخ القومي والشعبي عل السواء، وأن تتحول مع الزمن-من نواة تاريخية-إلى أنماط فنية رامزة منذ اكثر من ألف عام.

ولعله من الطريف الدال أيضا-ونخشى أن تجرنا الطرائف وهي كثيرة في هذه الدراسة-أن عدد العيارين في الانتفاضة الواحدة، في اليوم الواحد بلغ أيام الفتنة بين الأمين والمأمون «مائة ألف عيار» وهو رقم سوف تتواضع إلى جانبه أرقام الأدب الشعبي إذ أن اكبر رقم كانت تقوده دليلة المحتالة أربعة وعشرون ألف زاعر وعيار في سيرة على الزيبق.. فهل يعقل أن يكون مثل هذا العدد من العامة لصوصا بالمعنى التقليدي للكلمة؟ أم أن هؤلاء العامة الذين توسلوا بالتلصص والتشطر والتفتي والعيارة والزعارة كانوا متمردين، اتخذوا من هذه الأساليب «غير القانونية» مظهرا اجتماعيا-متعدد الأبعاد-من مظاهر الصراع التاريخي عند الشعوب (اقتصاديا وسياسيا وطبقيا) بحثا عما عبر عنه المؤرخون بقولهم «ونودي حينئذ في الناس بالعدل والإنصاف ورفع الجور والإسراف» إثر كل انتفاضة شعبية ؟

ومن هنا تأتي جدوى هذه الدراسة في البحث عن دور الإنسان العربي البسيط، المغلوب عل أمره، في قدرته على التمرد على واقعه ومحاولته السعي لتغييره في ضوء تراثه الفني الشعبي (الموضوعي) الذي يختلف

كثيرا عن تصور الأدب الرسمي (الغنائي-الذاتي) الذي افتقد دوره التحريضي منذ أمد بعيد جدا، حين أهدر رنين قوافيه أمام رنين الدراهم والدنانير في بلاط الخلفاء والسلاطين. فجاء هذا الأدب الشعبي-مجهول المؤلف-تعبيرا فنيا صادقا، يعكس أحلام المجتمع الشعبي وأماني المستضعفين والمعدمين في التحرير من كل قوى الظلم والقهر.. . مبشرا ا بحياة جديدة قوامها العدل والحرية والمساواة، قدس الأقداس في أحلام الجماعات الشعبية العربية.

«والحمد لله من قبل ومن بعد»

الكويت في 1981/5/8

محمد رجب النجار

الحواشي

(١)الشاطر، لغويا: من أعيا أهله خبثا، ويقال شطر على أهله، بمعنى نزح عنهم، وترك موافقتهم وأعياهم خبثا ولؤما .والشطارة: الانفصال والابتعاد.
والشاطر هو الذي عصا أباه أو ولى أمره وعاش في الخلاعة وشطر فلان شطارة: اتصف بالدهاء والخباثة: المفرد شاطر، والجمع شطار، وهو المتصف بالدهاء والخبث والحيلة والذكاء. واللص الشاطر الذكي الذي يستخدم الحيلة في موضع الحيلة والقوة في موضع القوة، انظر مادة (شطر) في المعاجم اللغوية.
والعياره لغويا: الكثير التجول والطواف، الذي يتردد بلا عمل، يخلي نفسه وهواها والمعار بالكسر الفرس الذي يحيد عن الطريق براكبه. والعيار، الكثير الذهاب والمجيء، وهو الذكي كثير التطواف.
يقال: عار الفرس يعير: ذهب كأنه منفلت، يهيم عل وجهه لا يثنيه شئ، فهو عاثر أي متردد، جوال. (والعيار ايضا بمعنى الكيال والوزان) انظر مادة (عير) في المعاجم اللغوية.
الزعار، لغويا: يقال زعر ريشه أو شعره: قل وتفرق فانكشف الجلد وبان وزعر الرجل قل خيره.
والزعرة: طائر لا يرى إلا قلقا. ولا يستقر به مكان، والأزعر وجمعه زعر وزعران: اللص الخاطف المارد.
والزعارة: شراسة الخلق، ورجل زعرور سيئ الخلق ورجل زيعر: قليل المال وأهل الزعار: العيارون الذين يترددون بلا عمل، ويخلون النفس وهواها.
انظر: مادة (زعر) في المعاجم اللغوية. وكذلك مادة (ذعر - دعر) بنفس المعنى.
العياق، لغويا: عاق يعوق عن كذا: صرف وبطأ وأخر عنه، وعاق فلانا: صرفه عما أراد وحبسه عنه والعائق الذي يعوق الناس عن عمل الخير. ورجل عوق (الجمع: اعواق): الرجل الذي لا خير عنده. ورجل عائق هو المانع الذي يعوق الطريق ويقطعه على الناس.
انظر: مادة (عوق) في المعاجم الغوية.

الحرافيش: مفردها حرفوش وهو ذميم الخلق والخلق وهو المقاتل والمصارع واللص.

انظر المعاجم اللغوية وانظر معجم دوزي مادة حرفش.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين: 3: 47 -3 348.

(3) محاضرات الأدباء للأصفهاني، 3: 191.

١ الشطار والعيارون في التراث العربي

بوادر الظاهرة في المصادر التاريخية

من المعروف أن هذا النوع من الحكايات الشعبية نمط فني شائع في الآداب العالمية، منتشر في جميع الحضارات، غير أنه من الثابت-تاريخيا-أن مثل هذا اللون من الحكايات، لا يزدهر إلا في فترات تاريخية بعينها، هي تلك التي تزامن مرحلتي التصدع والتفكك في كل حضارة، أي حين تخبو روح هذه الحضارة، أو يشرع نجمها في الأفول. ومن ثم كانت معظم حكايات اللصوص «الشطار والعيارين» التي وصلتنا، إنما تعود إلى هذه الفترات أو المراحل التاريخية التي تجاوز فيها المد الحضاري ذروته، و بدأت عصور التدهور والانحطاط. ويستدل العلماء على ذلك بما وصل إلينا من حكايات اللصوص والشطار في الخمارات الهندية والبابلية والفرعونية والعربية. [١]

ولما كان لكل ظاهرة بوادر تاريخية أقدم، فإننا-إذا تجاوزنا اللصوص الصعاليك في العصر الجاهلي مؤقتا-نستطيع أن نضع أيدينا على بوادر هذه الظاهرة في الحضارة الإسلامية، منذ عهد

الخليفة العباسي الثالث (158- 169 هـ) يحدثنا «البلاذري» عن هذه البدايات حين يقول «فلما كثر الصعاليك والزعار-العيارون-وانتشروا بالجبل في خلافة المهدي، جعلوا هذه الناحية ملجأ لهم، وحوزوا، فكانوا يقطعون (الطريق) و يأوون إليها فلا يطلبون.» (2)

ويؤكد ذلك أيضا الهمداني في حديثه عن «سيسر» (أحد رساتيق همذان الذي يقوم مكانه الآن قصبة كردستان الفارسية) وذلك حين يقول:

«ولم تزل سيسر وما والاها مراعي لمواشي الأكراد وغيرهم. فلما كثر الصعاليك والدعار وانتشروا في الجبل، في خلافة المهدي، جعلوا هذه الناحية ملجأ لهم فكانوا يقطعون و يأوون إليها، فلا يطلبون.. فكتب سليمان وشريكه (صاحبا صحراء قيراط بمدينة السلام) إلى المهدي بذلك، فوجه إليهما جيشا عظيما. وكتب إليهما يأمرهما ببناء مدينة يأويان إليها مع أغنامهما ورعاتهما، ويحصنان فيها الدواب والأغنام ممن خافاه عليها. فبنيا مدينة «سيسر» وحصناها وأسكناها الناس.. ثم إن الصعاليك (الدعار) كثروا في خلافة الرشيد، وشعثوا سيسر، فأمر ببنائها وتحصينها ورتب فيها ألف رجل من أصحاب خاقان الحارثي..» (3)

وهذا يعني، أنهم على كثرتهم كانوا لا يشكلون مصدر خطر يتهدد سلطة الدولة أو مركز الخلافة، بل ربما كان هذا رد فعل طبيعيا للتفاوت الطبقي والاقتصادي الذي شهدته الحاضرة العباسية، إبان عصرها الذهبي، حتى ليكثر الصعاليك والعيارون أيضا في عهد أمير المؤمنين الرشيد (170-193 هـ) ولكنهم كما تصفهم كتب الأخبار والتاريخ «إنما كانت غايتهم أن يطلبوا الشيء الطفيف، أو يصيبوا غرة من أهل السفينة أو القافلة، فيصيبوا ما يمكن اختلاسه». ذلك أن قبضة الدولة كانت لا تزال قوية، والخلافة في أوج مجدها السياسي والحضاري. لكن هذه الظاهرة بدأت تلفت نظر المؤرخين-منذ فتنة الأمين والمأمون، فما تكاد جيوش المأمون بقيادة طاهر بن الحسين تقترب من بغداد سنة 196هـ إبان الفتنة الكبرى بينه وبين الأمين، وهي الحرب التي استمرت أربعة عشر شهرا، وكانت في أهم جوانبها وأخطر مراحلها حربا بين العجم والعرب، حتى ثار العامة في بغداد دفاعا عن الخليفة الشرعي «ونقب أهل السجون، وخرجوا منها، وفتن الناس، وساءت حالهم، ووثب الشطار على أهل الصلاح» كما يسميهم ابن الأثير(4)..

يقصد كبار التجار والأثرياء والقواد.

وقد ثار عليهم الشطار، لتخاذلهم في نصرة الخليفة الأمين، وما كادت جيوش المأمون تحاصر بغداد وترميها بالمجانيق والعرادات سنة 197 هجرية حتى دب الخراب فيها، قتلا وهدما وحرقا[5]، وحتى هرب معظم قواد الأمين، وتخاذل جنده واستأمن معظمهم.. ولم يصمد في هذه المعركة إلا عامة بغداد.. أو كما يقول ابن جرير الطبري «فذلت الأجناد، وتواكلت عن القتال، إلا باعة الطريق والعراة، وأهل السجون، والأوباش والرعاع، والطرارين، وأهل السوق» [6] وهؤلاء هم أنفسهم الذين يسميهم ابن الأثير «الغوغاء والفساق»[7] ذلك أن «حاتم بن الصقر (من قادة الأمين) قد أباحهم النهب».. وعجز طاهر بن الحسين عن دخول بغداد بسببهم، فظل «يقاتلهم، لا يفتر عن ذلك ولا يمله، ولا يعنى فيه»[8] فكانت بينه وبين العيارين بخاصة أشرس معركة وقعت آنذاك بين العجم والعرب وهي المعركة التي عرفت بوقعة قصر صالح وكانوا قد استماتوا في الدفاع عن بغداد بعد أن استسلم القائد الموكل بقصر صالح وصاحب شرطة الأمين «وكان مجدا في نصرة الأمين!!؟».. كما استسلم غيرهم من قبل.. يقول ابن جرير الطبري «فلما استأمن هذا إلى طاهر أشفى الأمين على الهلاك، وأقبلت الغواة من العيارين و باعة الطرق والأجناد فاقتتلوا داخل قصر صالح وخارجه قتالا عظيما، إلى ارتفاع النهار... ولم تكن وقعة قبلها ولا بعدها أشد على طاهر وأصحابه منها، ولا اكثر قتيلا وجريحا من أصحاب طاهر من تلك الوقعة»[9] ويصفها ابن الأثير، الوصف نفسه حرفيا، مؤكدا عل أن طاهر بن الحسين «فقد فيها جماعة كثيرة من أصحابه وقواده ولم تكن وقعة قبلها ولا بعدها أشد على طاهر منها» [10].. ومن الغريب أن جند المأمون، وجند الأمين كليهما قد شرعا في تدمير وحرق الجانب الذي اعتصم به خصمه وكانت النتيجة تدمير بغداد وحرقها وهدمها، لأول مرة في التاريخ (منذ نشأتها) وكانت البداية هذه الوقعة التي عرفت بوقعة قصر صالح وهي الوقعة التي رثى فيها الشعراء بغداد لأول مرة رثاء مرا يفيض حسرة على مصير بغداد.. ومستقبلها ويرون فيها «عينا» أصابت بغداد، واكثر الشعراء الرثاء.. حتى العيارون أنفسهم رثوها.

قال الطبري «.. . قال بعض فتيان بغداد[11] (يقصد بعض العيارين،

كما سيذكر قطع نص قادم):

بكيت دما على بغداد لما
فقدت غضارة العيش الأنيق
تبدلنا هموما من سرور
ومن سعة تبدلنا بضيق
أصابتنا من الحساد عين
فأفنت أهلها بالمنجنيق
فقوم أحرقوا بالنار قسرا
ونائحة تنوح على غريق
وصائحة تنادي: وإصباحا
وباكية لفقدان الشقيق
وحوراء المدامع ذات دل
مضمخة المجاسد بالخلوق
تفر من الحريق إلى انتهاب
ووالدها يفر إلى الحريق
وسالبة الغزالة مقلتيها
مضاحكها كلألاء البروق
حيارى هكذا ومفكرات
عليهن القلائد في الحلوق
ينادين الشفيق ولا شفيق
وقد فقد الشفيق من الشفيق
ومغترب قريب الدار ملقى
بلا رأس بقارعة الطريق
توسط من قتالهم جميعا
فما يدرون من أي الفريق
فما ولد يقيم على أبيه
وقد فر الصديق عن الصديق
ومهما انس من شيء تولى
فإني ذاكر دار الرقيق [12]...»

إن القلم ليعجز عن التعليق على هذه القصيدة التسجيلية، بل هذه اللوحة الفنية النادرة، لهول ذلك اليوم الرهيب.. يوم وقعة قصر صالح كما عايشها وعاناها، فكرا وشعورا، وعبر عنها لغة و بيانا، واحد من هؤلاء العيارين الذي خاضوا غمارها وقد شاهد بغداد الرشيد وعاصمة الدنيا تهوى أمام عينيه.. في يوم الهول الذي كان أشد وقعا عل نفسه من هول يوم القيامة.. أي فتى عيار هذا الذي يرثي بغداد هذا الرثاء النبيل، لو كان لصا بالمعنى الشرير أو التقليدي للكلمة حتى لو كان «من أهل السجون» كما يحلو للمسعودي أن يقرن بينهما، بين العيارة والسجن دائما ؟ ولنستمع إلى رثاء آخر[13]:

من ذا أصابك يا بغداد بالعين
ألم تكوني زمانا قرة العين ؟
ألم يكن فيك قوم كان قربهم
وكان مسكنهم زينا من الزين ؟
صاح الزمان بهم بالبين فانقرضوا
ماذا لقيت بهم من لوعة البين ؟
استودع الله قوما ما ذكرتهم
إلا تحدر ماء الدمع من عيني ؟
كانوا ففرقهم دهر وصدعهم
والدهر يصدع ما بين الفريقين ؟

و يرثيها شاعر آخر يدعى الخريمي عند الطبري [14] والمسعودي أو «الجرمي» عند ابن الأثير [15] في قصيدة تبلغ نحو مائة وخمسين بيتا أتى فيها على جميع الحوادث ببغداد في هذه الحرب.. تركها ابن الأثير لطولها.. ولكن ابن جرير الطبري لم يتركها لروعتها الفنية، وقيمتها التاريخية، أيضا.. وهي القصيدة التي مطلعها[16]:

قالوا: ولم يلعب الزمان ببغداد ونعثر بها عواثرها

نقتطف منها بعض الأبيات التالية[17] التي جاء فيها ذكر للذعار والشطار والعيار والطرار والفساق.. الخ وكان يرى أن دفاعهم عن بغداد هو الذي جلب لها الخراب والدمار.. وهو بذلك يشي بنفسه، بأنه شاعر مأموني أو ربما كان يعكس رأي الخليفة المأمون وجماعته بعد خلع الأمين، وكانوا قد

أشاعوا أن الأمين وجنده هم الذين حرقوا بغداد ولكن الشاعر في القصيدة يعود فيلقي باللوم على الطرفين المتحاربين، ولعل ذلك هو السر الذي استهوى الطبري فذكرها كاملة، ربما للتعبير عن رأيه والبوح بما لم يستطع البوح به:

وصــــار رب الجــــيــــران فـــاســــقــــهــــم
وابـــــتـــــز أمــــر الــــدروب ذاعـــــرهـــــا
يـــحـــرقـــهـــا ذا، وذاك يـــهـــدمـــهـــا
ويـــشـــتـــفـــي بـــالـــنـــهـــاب شـــاطـــرهـــا
والـــكـــرخ أســـواقـــهـــا مـــعـــطـــلـــة
يـــســـتـــن عـــيـــارهـــا وعـــائـــرهـــا
كـــتـــائـــب الـــهـــرش تحـــت رايـــتـــه
ســـاعـــد طـــرارهـــا مـــقـــامـــرهـــا
خـــرجـــت الحـــرب مـــن أراذلـــهـــم
أســـود غـــيـــل عـــلـــت قـــســـاورهـــا

ورثاها أيضا بقصيدة طويلة الشاعر البغدادي الأعمى-الذي يعرف بعلي بن أبي طالب-رثى فيها «دار الملوك وجنة الدنيا ومجتنى صنوف الأمل ومستقر المنابر، ومطلب الغنى، ومستنبط الأموال عند المتاجر» ولما كان هذا الشاعر مأمونيا متعصبا، فانه من الطبيعي أن يهاجم هذه الحركة الشعبية التي يتزعمها العيارون والشطار دفاعا عن بغداد، فيقول [18]:

وصـــار رئـــيـــس الـــقـــوم يـــحـــمـــل نـــفـــســـه
وصـــار رئـــيـــســـا فـــيـــهـــم كـــل شـــاطـــر

ولكن الطبري كان محايدا حين نسب ما حدث من سلب ونهب إلى «اللصوص والفساق» دون أن ينص على العيارين بينهم فقال «وكان اللصوص والفساق يسلبون من قدروا عليه من الرجال والنساء والضعفاء من أهل الملة والذمة». [19]

وليس مصادفة أنه لم يذكر معهم العيارين.. فالسطو على النساء ليس من شيم العيارين الحقيقيين.. بل هو نفسه كان معجبا إعجابا حقيقيا بهم ويرسم لهم صورة رائعة، قبيل هذه الوقعة حين كان كثير من قواد الأمين يهربون أو ينضمون إلى طاهر بن الحسين حين بات النصر وشيكا .. ولكنهم،

العامة، الذين حالوا دون ذلك، وقد أذهلوا الجند الخرساني وأجبروه على الفرار مرارا، كما سنرى، وكانوا قد استهانوا بشأنهم، ولنقرأ هذه الحكاية التي رواها ابن جرير الطبري (وابن الأثير أيضا) وذكر «أن قائدا من قواد أهل خراسان ممن كان مع طاهر من أهل النجدة والبأس خرج يوما إلى القتال، فنظر إلى قوم عراة، لا سلاح معهم، فقال لأصحابه: ما يقاتلنا إلا من أرى؟ استهانة بأمرهم واحتقارا لهم، فقيل له: نعم هؤلاء الذين ترى هم الآفة، فقال أف لكم حين تنكصون عن هؤلاء وتخيمون عنهم، وأنتم في السلاح الظاهر والعدة والقوة، ولكم مالكم من الشجاعة والنجدة ! وما عسى أن يبلغ كيد من أرى من هؤلاء ولا سلاح معهم ولا عدة لهم ولا جنة تقيهم ! فأوتر قوسه وتقدم، وأبصره بعضهم فقصد نحوه وفي يده بارية مقيرة، وتحت إبطه مخلاة فيها حجارة، فجعل الخرساني كلما رمى بسهم استتر منه العيار، فوقع في باريته أو قريبا منه، فأخذه فيجعله في موضع من باريته، قد هيأه لذلك، وجعله شبيها بالجعبة.

وجعل كلما وقع سهم أخذه، وصاح دانق، أي ثمن النشابة دانق قد أحرزه، ولم يزل تلك حالة الخرساني وحال العيار حتى أنفذ الخرساني سهامه، ثم حمل عل العيار ليضربه بسيفه، فأخرج من مخلاته حجرا، فجعله في مقلاع ورماه فما أخطأ به عينه، ثم ثناه بآخر، فكاد يصرعه عن فرسه لولا تحاميه، وكر راجعا وهو يقول: ليس هؤلاء بأنس، قال: فحدثت أن طاهرا حدث بحديثه فاستضحك وأعفى الخرساني من الخروج إلى الحرب». [20]

«استضحك» طاهر بن الحسين، أمام هذا القائد الخرساني.. وكان يجب أن يضحك من هذا «العيار» الظريف الذي لم ير في سهم هذا القائد الخرساني سوى «دانق» يغنمه، ولكن كان يعلم حقيقة هؤلاء العراة العيارين، فهم وحدهم الذين حالوا بينه وبين سقوط بغداد، وهم وحدهم الذين أفقدوه خيرة جنده وقواده، وبينما كان التجار والأثرياء يصبرون عل مضض على هؤلاء العيارين الظرفاء المصممين عل القتال، ويأبون تسليم المدينة، الأمر الذي يهدد مصالحهم وأموالهم وطبقتهم، كان العامة والمستضعفون من أهل بغداد يزداد إعجابهم يوما وراء يوم بهؤلاء العراة العيارين.. فيمدحهم شاعر من شعراء بغداد المجهولين، (وهو أمر يدل عل الإعجاب الشعبي كما

نرى) فيصفهم بالبطولة حتى ولو هزموا وبأنهم الأبطال الحقيقيون الذين أفرزتهم الحاضرة العباسية فيقول: (21)

خرجت هذه الحروب رجالا
لا لقحطانها ولا لنزار
معشرا في جواشن الصوف يغدون
إلى الحرب كالأسود الضواري
وعليهم مغافر الخوص تجزيهم
عن البيض، والتراس البواري
ليس يدرون ما الفرار إذا
الأبطال عاذوا من القنا بالفرار
واحد منهم يشد على ألفين
عريان ماله من إزار
ويقول الفتى إذا طعن الطعنة:
خذها من الفتى العيار
كم شريف قد اخملته وكم قد
رفعت من مقامر طرار

وعلى الرغم من أن جزءا من جند الأمين قد تخلى عنه وانضم إلى طاهر بن الحسين وهرثمة، في جيش المأمون، فإن هذا لم يفت في عضد العيارين.. بل زادهم تصميما على الدفاع عن بغداد..

يقول المسعودي «وفي ذلك يقول بعض العيارين من أهل بغداد ومن أهل السجون: (22).

لنا من طاهر يوم
عظيم الشأن والخطب
علينا فيه بالأنجاد عن هرثمة الكلب
ومنا لأبي الطيب يوم صادق الكرب
أتاه كل طرار
ولص كان ذا نقب
وعريان على جنبيه
أثار من الضرب

إذا مـــا حـــل مـــن شـــرق
أتـــيـــنـــاه مـــن الـــغـــرب

وتتوالى هزائم قواد جيش المأمون عل أيديهم.. وبخاصة القائد عبد الله بن الوضاح والقائد «هرثمة»، أفضل قائدين في الجيش وكادت قواتهما تفنى على يد هؤلاء العيارين حتى ليصفهم بعض أصحاب هرثمة.. فيقول متعجبا (23):

يـفـنـى الـزمـان ومـا يـفـنـى قـتـالـهـم
والـدور تـهـدم والأمـوال تـنـتـقـص
والـنـاس لا يـسـتـطـيـعـون الـذي طـلـبـوا
لا يـدفـعـون الـردى عـنـهـم وان حـرصـوا
يـأتـونـنـا بـحـديـث لا ضـيـاء لـه
فـي كـل يـوم لأولاد الـزنـا قـصـص

ويتضح مدى الحقد عليهم في وصفهم «بأولاد الزنا» وغنى عن القول أن الحديث-الذي لا ضياء له، هو أنباء انتصاراتهم التي كانت تتوالى على سمع طاهر بن الحسين قائد جيوش المأمون.

ومن الغريب حقا، أن يتسابق جند المأمون والأمين في نهب بغداد.. بأمر من طاهر بن الحسين مرة، وبأمر من الأمين نفسه مرة أخرى ثم ينسبون ذلك كله-فيما بعد-للعيارين.. ويذكر لنا ابن جرير الطبري، نماذج من أوامر الأمين نفسه، في حرق بغداد وسلب الناس أموالها بحجة الحرب.. والدفاع عن بغداد ولا ينسى الطبري والمسعودي وابن الأثير من بعدهما أن يسجلوا لنا الكثير من «عبث» الأمين، بينما بغداد تحترق و يسبى أهلها ويسلب أغنياؤها بأمر منه (24) ومع ذلك فالعيارون، يستميتون في الدفاع عن بغداد ويحققون النصر تلو النصر، على الرغم من قسوة الحصار، وسذاجة أسلحتهم وأساليبهم الغوغائية في المقاومة التي يجملها في سخرية مرة هذا البيت (من قصيدة طويلة وصفوا بها على لسان بعض أعدائهم)(25):

لـيـس لـه مـال سـوى مـطـرد
مـطـرده فـي كـفـه رأس مـال

ولنقرأ معا خبر هذه الوقعة:

«ذكر أن هذه الوقعة كانت بحضرة درب الحجارة، وكانت لأصحاب

محمد (من العامة) عل أصحاب طاهر (من الجند الخرساني) قتل فيها خلق كثير، فقال في ذلك عمرو بن عبد الملك العتري [26]:

وقــعــة الــســبــت يــوم درب الحــجــاره
قــطــعــت قــطــعــة مــن الــنــظــاره
ذاك مــن بــعــد مــا تــفــانــوا ولــكــن
أهــلــكــتــهــم غــوغــاؤنــا بــالحــجــاره
قــدم الــشــورجــين لــلــقــتــل عــمــدا
قــال إنــي لــكــم أريــد الإمــارة
فــتــلــقــاه كــل لــص مــريــب
عــمــر الــســجــن دهــره بــالــشــطــاره
مــا عــلــيــه شــيء يــواريــه مــنــه
(27)
....
فــتــولــوا عــنــهــم وكــانــوا قــديمــا
يــحــســنــون الــضــراب فــي كــل غــاره
هــؤلاء مــثــل هــؤلاك لــديــنــا
لــيــس يــرعــون حــق جــار وجــاره
كــل مــن كــان خــامــلا صــار رأســا
مــن نــعــيــم فــي عــيــشــه وغــضــاره
حــامــل فــي يمــيــنــه كــل يــوم
مــطــردا فــوق رأســه طــيــاره
أخــرجــتــه مــن بــيــتــهــا أم ســوء
طــلــب الــنــهــب أمــه الــعــيــارة
يــشــتــم الــنــاس مــا يــبــالــي
بــافــصــاح لــذي الــشــتــم لا يــشــيــر إشــارة
لــيــس هــذا زمــان حــر كــريم
ذا زمــان الأنــذال أهــل الــزعــارة
كــان فــيــمــا مــضــى الــقــتــال قــتــالا
فــهــو الــيــوم بــأعــلــى تجــاره...»

ولعلنا لاحظنا قسوة الوصف الذي وصف به هذا الشاعر «العيارين

والزعار والشطار» في هذه القصيدة، ومدى ما ألصق بهم من تهم ومثالب.. ولكنها تهون جميعا إذا عرفنا أنه واحد من شعراء طاهر المقربين بل لعلنا لاحظنا إلى أي مدى» يستخف «بهؤلاء القوم ويحتقر أصولهم الطبقية، و«يزدري» حربهم حين تحدث عن أسلحتهم واكثر من هذا، فهو يفرغ «نضالهم» في البيت الأخير من كل معنى نبيل، ولأمر ما سيلح على هذا المعنى في الوقعات التالية.. فهو مثلا في وقعة الكناسة وكان قد قتل فيها بشر كثير من الجانبين، راح الشاعر عمرو الوراق.. يعايرهم بكثرة من سقط قتيلا منهم بلا قضية، مذكرا إياهم بأصولهم، وأن محمدا (الأمين) لن يعني بشأنهم إذا انتصر.. ولن يعني بهم لأنهم في رأي الشاعر، مجرد قتلة مرتزقة، ومطلع هذه القصيدة:

وقـــــعـــــة يـــــوم الأحـــــد
صـــــارت حـــــديـــــث الأمـــــد
كـــــم جـــــســـــد أبـــــصـــــرتـــــه
مـــــلـــــقـــــى وكـــــم جـــــســـــد

ونقتطف منها هذه الأبيات التي يحاول فيها أن يفرغ ثورة هؤلاء العيارين من محتواها السياسي، و برغم أن نضالهم-من أجل بغداد عربية-لا فارسية- ليس إلا ضربا من الجشع والطمع.. فيقول هازئا بهم: [28]

قـــــلـــــت لمـــــطـــــعـــــون
وفـــــيـــــه روحـــــه لـــــم تـــــبـــــد
مـــــن أنـــــت يـــــا ويـــــلـــــك يـــــا
مـــــســـــكـــــين مـــــن مـــــحـــــمـــــد
فـــــقـــــال لا مـــــن نـــــســـــب
دان ولا مـــــن بـــــلـــــد
لـــــم أره قـــــط ولـــــم
أجـــــد لـــــه مـــــن صـــــفـــــد
وقـــــال لا لـــــلـــــغـــــي قـــــا
تـــــلـــــت ولا لـــــلـــــرشـــــد
إلا لـــــشـــــيء عـــــاجـــــل
يـــــصـــــيـــــر مـــــنـــــه في يـــــدي

فإذا ما انتقلت إلى وقعة تالية.. هي وقعة «باب الشماسية» وفيها يتمكن هؤلاء العيارون والشطار والذعار«من أسر» عبيد الله ابن الوضاح، وهزيمة جنده وقد أصابوا له خيلا وسلاحا ومتاعا كثيرا..

... وبلغ الخبر هرثمة، فأقبل في أصحابه لنصرته، وليرد العسكر عنه إلى موضعه، فوافاه أصحاب محمد ونشب الحرب بينهم، وأسر رجل من العراة (العيارين) هرثمة ولم يعرفه، فحمل بعض أصحاب هرثمة عل الرجل، فقطع يده، وخلصه، فمر منهزما، وبلغ خبره أهل عسكره، فتقوض بما فيه وخرج أهله هاربين على وجوههم نحو حلوان، وحجز أصحاب محمد من العيارين الليل عن الطلب، وما كانوا فيه من النهب والأسر، فحدثت أن عسكر هرثمة لم يتراجع (لم يعد للحرب) أهله يومين، وقويت العراة بما صار في أيديهم..

وقيل في تلك الوقعة أشبار كثيرة-يقول ابن جرير الطبري-فمن ذلك أيضا قول عمرو الوراق (وهو عمرو بن عبد الملك العتري)، محقرا من شأن هؤلاء العيارين العراة [29] الذين هزموا جند المأمون مرة أخرى ولكنه-مهما فعل-لا يستطيع أن ينكر دورهم البطولي: [30]

عريان ليس بذي قميص
يغدو على طلب القميص
يعدو على ذي جوشن
يعمى العيون من البصيص
في كفه طرادة
حمراء تلمع كالفصوص
حرصا عل طلب القتال
أشد من حرص الحريص
سلس القياد كأنما
يغدو على أكل الخبيص
ليثا مغيرا لم يزل
رأسا يعد من اللصوص
أجرى وأثبت مقدما
في الحرب من أسد رهيص

يـــدنـــو عـــلـــى ســـنن الـــهـــوان
وعـــيـــصـــه مـــن شـــر عـــيـــص
يـــنـــجـــو إذا كـــان الـــنـــجـــاء
عـــلـــى أخـــف مـــن الـــقـــلـــوص
مـــا لـــلـــكـــمـــي إذا لمـــقـــتـــلـــه
تـــعـــرض مـــن مـــحـــيـــص

ولما بلغ طاهرا ما صنع العراة، اشتد ذلك عليه، وبلغ منه وأمر بعقد جسر على دجلة فوق الشماسية، ووجه أصحابه وعبأهم، وخرج معهم إلى الجسر، فعبروا إليهم وقاتلوهم أشد القتال، وأمدهم بأصحابه ساعة بعد ساعة-كما يقول الطبري-حتى ردوا أصحاب محمد، وأزالوهم عن الشماسية، ورد المهاجر عبيد الله بن الوضاح وهرثمة، فاستردوا أسرا لهم.. وقتلوا من العراة والمنتبهين بشرا كثيرا.. وفي ذلك يسخر عمرو الوراق، من القتلى العيارين فيقول، من بين ما يقول، متهكما بهم وبدورهم في الحرب وبطبلهم وسلاحهم. (31)

ضـــربـــوا طـــبـــلـــهـــم فـــثـــار إلـــيـــهـــم
كـــل صـــلـــب الـــقـــنـــاة والـــســـاعـــديـــن
يـــا قـــتـــيـــلا بـــالـــقـــاع مـــلـــقـــى عـــلـــى الـــشـــط
هـــــواه بـــــطـــــيء الجـــــبـــــلـــــيـن
مـــــا الـــــذي فـــــي يـــــديـــــك أنـــــت إذا
مـــا اصـــطـــلـــح الـــنـــاس أنـــت بـــالخـــلـــتـــين
أو وزيـــــر أم قـــــائـــــد، بـــــل بـــــعـــــيـــــد
أنـــت مـــن ذيـــن مـــوضـــع الـــفـــرقـــديـــن
كـــم بـــصـــيـــر غـــدا بـــعـــيـــنـــين كـــي يـــبـــصـــر
مـــــا حـــــالـــــهـــــم فـــــعـــــاد بـــــعـــــين
لـــــيـــــس يـــــخـــــطـــــون مـــــا يـــــريـــــدون
مـــا يـــعـــمـــد رامـــيـــهـــم ســـوى الـــنـــاظـــريـــن

وبالرغم من ذلك لا نملك إلا أن نعجب من هؤلاء «العراة العيارين» الذين لا يطمحون إلى وزارة أو قيادة-في زعم هذا الشاعر الخصم-لأنهم «أين من ذين موضع الفرقدين»..ثم يؤلب عليهم الناس ويحذرهم من

شرورهم.. ولكننا أيضا لا نملك إلا أن نعجب بهؤلاء الذين «لا يخطئون ما يريدون».. . ما دام معهم هذا السلاح العجيب «المطرد الذي لا يصيب إلا العينين».

وينسحب آخر رجال الأمين من حوله وكان طاهر يكاتبهم ويحذرهم من القبض (الاستيلاء) على ضياعهم.. ففر معظمهم إلى المدائن.. والصواب، أنهم خشوا أيضا على أنفسهم، أن يكشف خورهم وعجزهم من سموهم «بالسفلة والغوغاء.. . وأوباش الطغام من الأنام» على حد تعبيرهم.. وأدرك التجار حينئذ، ألا أمل لهم أيضا في الأمين «فمشى تجار الكرخ بعضهم إلى بعض، فقالوا: ينبغي لنا أن نكشف أمرنا لطاهر، ونظهر له براءتنا من المعونة عليه، فاجتمعوا وكتبوا كتابا أعلموه فيه أنهم أهل السمع والطاعة والحب له، لما يبلغهم من إيثاره طاعة الله والعمل بالحق والأخذ على يد المريب (يا للنفاق) وأنهم غير مستحلى النظر إلى الحرب، فضلا عن القتال»(ومن ثم أعلنوا تبرئهم من هؤلاء السفلة الذين) ليست لهم «بالكرخ دور ولا عقار، وإنما هم بين طرار وسواط ونطاف، وأهل سجون، وإنما مأواهم الحمامات والمساجد، والتجار منهم إنما هم باعة الطريق، يتجرون في محقرات البيوع قد ضاقت بهم طرق المسلمين.. ومالنا بهم يدان ولا طاقة، ولا نملك لأنفسنا معهم شيئا وإن بعضنا يرفع الحجر عن الطريق، لما جاء فيه من الحديث عن النبي (ص)، فكيف لو اقتدرنا على من في إقامته عن الطريق، وتخليده السجن، وتنفيته عن البلاد، وحسم الشر والشغب، ونفى الزعارة والطر، والسرق، وصلاح الدين والدنيا، وحاشا الله أن يحاربك منا أحد» [32].

وكان الذي حدا بالتجار أو «أهل الستر» [33] كما يسميهم المسعودي إلى ذلك نتائج وقعة الشماسية حيث «قتل من العيارين كثر، فضعف أمر الأمين، وأيقن بالهلاك.» [34]

ومن ثم فقد حاولوا استباق الأحداث، وانتهازها لمصلحتهم..

ولكن الأمين لم يستسلم بعد.. فلا تزال حوله بقية من هؤلاء «العيارين» فيحذرهم «أهل الرأي منهم والحزم» من مغبة هذه المداهنة، وعاقبة هذا العمل السابق لأوانه «وكانوا قد كتبوا بهذا قصة أتعد يوم على الانسلال إليه بها. فقال لهم أهل الرأي منهم والحزم: لا تظنوا أن طاهرا غبي عن

هذا العمل، أو قصر عن إذكاء العيون فيكم وعليكم، حتى كأنه شاهدكم، والرأي ألا تشهروا أنفسكم بهذا،فإننا لا نأمن إن رآكم أحد من السفلة (!!) أن يكون به هلاككم وذهاب أموالكم، والخوف من تعرضكم لهؤلاء السفلة أعظم من طلبكم براءة الساحة عند طاهر خوفا، بل لو كنتم من أهل الآثام والذنوب لكنتم إلى صفحه وتغمده وعفوه أقرب، فتوكلوا عل الله تبارك وتعالى وأمسكوا، فأجابوهم وأمسكوا» على أمل أن نهاية «العيارين» قد دنت.. وأنشدهم شاعر بغداد يعرف بابن أبي طالب المكفوف، مبشرا بهذا الأمل الذي يراودهم، وكان هذا الشاعر مأمونيا متعصبا للمأمون على الأمين: عل نحو ما عرفنا من قبل [35]:

دعوا أهل الطريق فعن قريب
تنالهم مخاليب الهصور
فتهتك حجب أفئدة شداد
وشيكا ما تصير إلى القبور
فان الله مهلكهم جميعا
بأسباب التمرد والفجور

وهكذا كشف هؤلاء التجار عن أنفسهم، فهم بعد أن انقلبت دفة الحرب لصالح المأمون يريدون أن يتخلوا عن الأمين، الخليفة الشرعي، ويتنصلون من هؤلاء الغوغاء والسفلة العيارين الذين دافعوا عنهم وحموا أموالهم ودورهم.. وكان بمقدورهم ذلك باعتراف التجار أنفسهم، الذين لا تزال أموالهم بين أيديهم، ويخشون ذهابها..

حاول طاهر بعد ذلك أن يدعو هؤلاء العيارين للكف عن القتال والاستسلام له.. على أن يؤمنهم على أرواحهم.. فرفضوا على الرغم من هزيمتهم من جديد و يسجل ذلك عمرو الوراق، شاعر طاهر بن الحسين حيث يقول [36]:

نادى منادي طاهر عندنا
يا قوم كفوا واجلسوا في البيوت
فثارت الغوغاء في وجهه
بعد انتصاف الليل قبل القنوت

وقال أيضا، يسخر من جهلهم وطيشهم [37]:

كـــم قـــتـــيـــل قـــد رأيـــنـــا
مـــا ســـألـــنـــاه لأيـــش
دارعـــا يـــلـــقـــاه عـــريـــان
بـــجـــهـــل وبـــطـــيـــش
أن تـــلـــقـــاه بـــرمـــح
يـــتـــلـــقـــاه بـــفـــيـــش
حـــبـــشـــيـــا يـــقـــتـــل الـــنـــاس
عـــلـــى قـــطـــعـــة خـــيـــش
مـــرتـــد بـــالـــشـــمـــس راض
بـــالمـــنـــى مـــن كـــل عـــيـــش
يـــحـــمـــل الحـــمـــلـــة لا يـــقـــتـــل
إلا رأس جـــيـــش
كـــعـــلـــي أفـــراهـــمـــرد
أو عـــلاء أو قـــريـــش
أحـــذر الـــرمـــيـــة يـــا
طـــاهـــر مـــن كـــف الحـــبـــشـــي

وتدور معركة فاصلة بين الجانبين-في جزيرة العباس-انتصر فيها في أول يوم «العيارون» على أصحاب طاهر..

وكانوا قد اقتتلوا اقتتالا شديدا في ذلك اليوم فأمدهم-طاهر-في اليوم الثاني بجند كثيف، فأوقعوا بالعيارين وقعة صعبة.

ودارت الدائرة عليهم ففرق منهم بشر كثير وقتل آخرون..

وراح عمرو الوراق يظهر الشماتة في هؤلاء العيارين المناضلين «بلا قضية» في زعمه(38):

أيـــهـــا المـــقـــتـــول مـــا
أنـــت عـــلـــى ديـــن المحـــجـــه
لـــيـــت شـــعـــري مـــا الـــذي
نـــلـــت وقـــد أدلجـــت دلجـــه
ألـــى الـــفـــردوس
وجـــه أم الـــنـــار تـــوجـــه

حــــــجــــــــــــر أرداك أم
أرديــــــت قــــســـــرا بـــــالأزجـــــة
أن تـــــكـــــن قـــاتـــلـــت بـــــرا
فـــعـــلـــيـــنـــا ألـــف حـــجـــه

وعلى الرغم مما لحق بهم، أي بالعيارين من هزيمة مرة هذه المرة..

وعلى الرغم من أن طاهر بن الحسين بدا واثقا من الظفر بالأمين، حتى ليخلعه مع بداية عام 198 هـ.. فان العيارين يثأرون لأنفسهم، ويهزمون طاهرا وأصحابه وكان قد «باشر القتال بنفسه.. فمر لا يلوي عل أحد» ولكن الأمين أيضا، كان قد خرج لا يلوي على أحد، يبغي لنفسه مهربا.. وكان قد ضجر بالحرب وتفرق عنه أيضا بقايا جنده وخصيانه وجواريه في السكك والطرق، لا يلوي منهم أحد على أحد وعندئذ تفرق «الغوغاء والسفلة».. وسرعان ما أيقن طاهر بالظفر.. وراح شاعره عمرو الوراق يهنئه و يظهر الشماتة في هؤلاء العيارين، قائلا [39]:

يـــا طـــاهـــر الـــطـــهـــر الـــذي
مـــثـــالـــه لـــم يـــوجـــد
يـــا ســـيـــد بـــن الـــســـيـــد ب
ن الـــســـيـــد بـــن الـــســـيـــد
رجـــعـــت إلـــى أعـــمـــالـــهـــا
الأولـــي عـــراة مـــحـــمـــد
مـــن بـــين نـــطـــاف
وســـواط وبـــين مـــقـــرد
ومـــجـــرد يـــأوي إلـــى
عـــيـــاره ومـــجـــرد
ومـــقـــيـــد نـــقـــب الـــســـجـــون
فـــعـــاد غـــيـــر مـــقـــيـــد
ومـــســـود بـــالـــنـــهـــب ســـاد
وكـــان غـــيـــر مـــســـود
ذلـــوا لـــعـــزك واســـتـــكـــانـــوا
بـــعـــد طـــول تمـــرد

وراح الكثير من الشامتين والحاقدين، يكشف عن نواياه بعد أن لتيقن من هزيمة العيارين، وانطوت أقوالهم على نزعات استعلائية.. تشكل في مجملها استعلاء الطبقة التي ينتمون إليها اجتماعيا واقتصاديا.. وهذا نموذج لما قيل في التحقير من شأن العيارين [40]:

أي دهـــــر نــــحـــن فـيـــه
مــات فـيـــه الـكـــبـــراء
هـــذه الــســفـــلـــة
والــغـــوغـــاء فـيــنـــا أمـــنـــاء
مــــا لـــنـــا شـــيء مـــن
الأشــيـــاء إلا مـــا يـــشـــاء
ضـــجـــت الأرض وقـــد
ضـجــت إلـــى الـلـــه الـسـمـــاء
رفـــع الـــديـــن وقـــد هـــانـــت
عـــلـــى الـلـــه الـــدمـــاء
يـــا أبـــا مـــوســـى لـــك
الخـيـــرات قـــد حـــان الـلـقـــاء
هـــاكـــهـــا صــرفـــا عـــقـــارا
قـــد آتـــاك الـــنـــدمـــاء

ولعله من الطريف، أن ننقل هنا صورة لهؤلاء العيارين وتنظيماتهم العجيبة كما صورها لنا المسعودي.. فيقول انه ما كاد هرثمة ينصب المنجنيقات على بغداد ويأخذ لنفسه «عشر ما في السفن من أموال التجار الواردة من البصرة وواسط» الأمر الذي تأذى الناس به، وعندئذ كما يقول المسعودي «صعد نحوه من العيارين وأهل السجون (لمقاومته) وكانوا يقاتلون عراة، في أوساطهم التبابين والميازر، وقد اتخذوا لرؤوسهم دواخل من الخوص وسموها الخوذ، ودرقا من الخوص والبواري قد قيرت وحشيت بالحصى والرمل، على كل عشرة منهم عريف، وعلى كل عشرة عرفاء نقيب، وعلى كل عشرة نقباء قائد، وعلى كل عشرة قواد أمير، ولكل ذي مرتبة من المركوب على مقدار ما تحت يده، فالعريف له أناس مركبهم غير ما ذكرنا من المقاتلة، وكذلك النقيب والقائد والأمير، وناس عراة قد جعل في أعناقهم الجلاجل

والصوف الأحمر والأصفر، ومقاود قد اتخذت لهم، ولجم وأذناب من مكانس ومذاب، فيأتي العريف وقد أركب واحدا وقدامه عشرة من المقاتلة على رؤوسهم خوذ الخوص ودرق البواري، و يأتي النقيب والقائد والأمير كذلك، فتقف النظارة ينظرون إلى حربهم مع أصحاب الخيول الفرة والجواشن والدروع والتجافيف والسواعد والرماح والدرق التبتية، فهؤلاء عراة وهؤلاء على ما ذكرنا من العدة، فكانت العراة علي زهير، وأتاه المدد من هرثمة، فانهزمت العراة، ورمت بهم خيولهم، وتحاصروا جميعا، وأخذهم السيف، فقتل منهم خلق، وقتل من النظارة خلق» (41).

ولم يكن هذا التنظيم العجيب شأنهم فيما هذه الحرب فقط، بل كان كذلك شأنهم في الفتنة التي حدثت بين المستعين والمعتز.. يقول المسعودي أيضا «وقد كان لأهل بغداد في أيام حرب المستعين والمعتز حرب نحو هذا من خروج العيارين إلى الحرب، وقد اتخذوا خيلا منهم وأمراء، كالملقب بنينويه خالويه، وغيرهم، يركب الواحد منهم على واحد من العيارين ويسير إلى الحرب في خمسين ألف عراة»(42).

ومن الجدير بالذكر أن المسعودي، يقارن بين دور العيارين في فتنة الأمين والمأمون، وبين دورهم في الفتن الأخرى التي سنتحدث عنها فيما بعد.. فيرى أنه «لم ينزل بأهل بغداد شرمن هذه الحرب، حرب المأمون والمخلوع» (43) يقصد الأمين ولعله من المفيد أيضا-وله دلالته البالغة-أن هؤلاء العيارين العراة أصحاب خوذ البوص ودرق البواري، صمدوا صمود الأبطال المؤمنين بعدالة قضيتهم في هذه الحرب، فكانوا يحاربون طاهر بن الحسين في الوقائع الحاسمة من بيت لبيت ومن شارع لشارع، حتى ليقول المسعودي «واشتد القتال في كل يوم، وصبر الفريقان جميعا.. وضايق طاهر القوم، واقبل يقتطع من بغداد الشارع بعد الشارع» (44) وكان بمقدورهم لو كانوا لصوصا-بالمعنى التقليدي-أن يهربوا وهم كما قال التجار من أهل بغداد في مكاتبتهم لطاهر.. لا دور لهم ولا عقار في بغداد. إذن فيم كان يحارب هؤلاء العيارون، إذا لم يكونوا يحاربون عن بغداد العربية وشرعية الخليفة.. في الوقت الذي تخلى فيه الأجناد.. وأصحاب بغداد الأثرياء عن دفع الجيوش الخرسانية عن بغداد.. ؟

ومن الطريف أن نواصل رسم صورة لهؤلاء العيارين في

الحرب.. وأسلحتهم وأعلامهم.. وأبواقهم.. فيصفهم المسعودي-إلى جانب ما ذكرناه-بأنهم من العراة أصحاب مخالي الحجارة والآجر وخوذ الخوص ودرق الحصر والبواري ورماح القصب وأعلام الخرق وبوقات القصب وقرون البقر [45].

ويصفهم في موضع آخر، نعرف منه كم عدد هؤلاء العيارين.. فيقول: «وثارت العراة ذات يوم في نحو مائة ألف بالرماح والقصب والطرادات من القراطيس على رؤوسها، ونفخوا في بوقات القصب وقرون البقر، ونهضوا مع غيرهم من المحمدية، (يعني بقايا الجند من أنصار الخليفة محمد الأمين) وزحفوا نحو المأمونية [46] يعني أصحاب جيش المأمون».

ولنا أن نتخيل حجم هذه العدد الذي اتهمه المؤرخون، وأصحاب السلطة السياسية والاقتصادية بأنهم لصوص ونهابة وحرامية ونسأل أنفسنا: هل يعقل أن يكون هذا العدد الضخم جميعا من اللصوص والحرامية والنهابة؟.. علينا أن نفهم البواعث الحقيقية التي من أجلها خرج هؤلاء العزل يحاربون جيشا منظما مسلحا قويا بوسائلهم البدائية تماما حتى ليتمكن جيش المأمونية من القضاء على نحو عشرة آلاف واحد منهم قتلا وحرقا وغرقا في يوم واحد في معركة واحدة وكان لهم مندوحة عن كل ذلك، لو كانت السرقة غايتهم. فلما تمكن المأمون منهم «سجن نفرا كبيرا منهم وقتل آخرين» في الوقت الذي نرى فيه أحد الشطار يتستر على «إبراهيم بن المهدي ويخفيه في بيته، ويرفض إفشاء سره، وتسليمه لقاء الجائزة التي أعلنها ابن أخيه الخليفة المأمون» ومقدارها ألف دينار ذهبا لمن يدل عليه أو يسلم رأسه [47].

ولكن هذه الروح الثورية لا تلبث اثر هزيمتها أن تخبو نسبيا لمدة خمسين عاما إلا من ثورة شعبية هنا أو هناك ولكن سرعان ما تشتعل جذوتها من جديد، لنفس الأسباب.. حين يسيطر الترك هذه المرة على مقدرات الأمور في بغداد فيقتلون سنة 252 ه المستعين بالله الخليفة الثاني عشر حين حاول أن يتخلص من قبضتهم كما يقتلون سنة255 ه-المعتز بالله الخليفة الثالث عشر، حين حاول أن يتخلص من نيرهم..

بعبارة أخرى كانت حركتهم أو انتفاضتهم الشعبية هذه المرة، ضد عجم جدد.. ضد الأسرة البويهية فهل نصدق بعد ذلك، ما ألصق بهؤلاء العيارين

من تهم ومثالب وأنهم ليسوا إلا طرارا ودعارا ونطافين؟ لنترك الإجابة الدقيقة عن هذا السؤال إلى مواضع أخرى من البحث، ضمن السياق التاريخي لحركات العيارين والفتيان والأحداث والزعر والحرافيش في الفصل التالي حتى تكون رؤيتنا لجذور الظاهرة شاملة. فقط علينا الآن أن نختم الحديث الذي بدأناه هنا عن بوادر ظاهرة الشطارة والعيارة تاريخيا وقد لاحظنا وصف أهلها بالزعارة والفتوة أيضا -بأن هؤلاء العيارين العراة لم يتخلوا عن الأمين حتى في اللحظات الأخيرة من حياته حين هم أن يسلم نفسه لقائد جيش المأمون وقبل أن يجتز أعجمي رقبته غدرا بساعات في مشهد أسيف.. فقد عرضوا عليه أن يهربوا به إلى مصر، ويبدأ المقاومة من هناك حتى «تعود الدولة مقبلة من جديد».. يقول المسعودي «فلما هم محمد بالخروج (لتسليم نفسه) دخل إليه الصعاليك من أصحابه وفتيان الأبناء والجند، فقالوا يا أمير المؤمنين ليس معك من ينصحك، ونحن سبعة آلاف رجل مقاتلة، وفي اسطبلك سبعة آلاف فرس، يحمل كل منا على فرس، ونفتح بعض أبواب المدينة، ونخرج من هذه الليلة، فما يقدم علينا أحد إلى أن نصير إلى بلد الجزيرة وديار ربيعة فنجبي الأموال، ونتوسط الشام، وتدخل مصر ويكثر الجيوش والأموال، وتعود الدولة مقبلة من جديد، فقال هذا والله الرأي، فعزم على ذلك، وهم به وجنح إليه.. وكان لطاهر في جوف دار الأمين غلمان وخدم من خاصة الأمين يبعثون إليه بالأخبار ساعة فساعة، فخرج الخبر إلى طاهر من وقته، فخاف طاهر وعلم أنه الرأي إن فعله، فبعث إلى سليمان بن أبي جعفر والى ابن نهيك والسندي بن شاهك- وكانوا مع الأمين-(؟): إن لم تزيلوه عن هذا الرأي لأخربن دياركم وضياعكم ولأزيلن نعمكم ولأتلفن نفوسكم، فدخلوا عل الأمين في ليلتهم، فأزالوه عن ذلك الرأي [48]. «وكان ما كان من أمر الخيانة.. فضاعت نصيحة هؤلاء «الصعاليك» أدراج الرياح، كما ضاعت رقبة الأمين أيضا بسيف أعجمي بعد أن أحاط به قوم من العجم، وذهبت استغاثاته، بالعربية والفارسية هباء» وذبحوه من قفاه وأخذوا رأسه، ومضوا به إلى طاهر.. ولما وضع رأس الأمين بين يدي طاهر، أمر فحمل إلى المأمون.. فأمر بنصب الرأس في صحن الدار على خشبة، وأعطى الجند، وأمر كل من قبض رزقه أن يلعنه، فكان الرجل يقبض ويلعن الرأس، فقبض بعض العجم عطاءه فقيل له: العن

هذا الرأس، فقال: لعن الله هذا ولعن والديه ! وما ولدا وأدخلهم في كذا وكذا من أمهاتهم، فقيل له: لعنت أمير المؤمنين وذلك بحيث يسمعه المأمون، فتبسم وتغافل [49].

كان هذا هو المصير الأسيف الذي انتهت إليه أمور هذه الفتنة، فهل كان الأمين وحده هو الذي لحق به هذا المصير الأسيف، أم لحق أولا بهذه الحركة الشعبية الثائرة التي أدانها أصحاب السلطة السياسية والنفوذ الاقتصادي، وشايعهم المؤرخون فيما ذهبوا إليه. وكان علينا أن ننتظر خمسين عاما أخرى حتى نسمع صوت «العيارين» الثائرين أو المتمردين يعلو من جديد، بشكل مؤثر في الأحداث.

لقد تعمدت أن أنقل هنا الكثير من النصوص التي قيلت في هذه الحركات الشعبية، منذ بداياتها-حتى لا يكون ثمة مجال للتأويل والإسقاط من جانبنا- في تفسير ظاهرة الشطارة والعيارة، كما صورتها المصادر التاريخية التي حفلت بحركات هؤلاء «الشطار» الذعار والعيارين والفتيان والصعاليك، وهي مسميات، رأينا المؤرخين القدماء يطلقونها-بغير فروق دقيقة بينها- على هؤلاء المتمردين والثائرين! لقد كان جل غايتي أن أنقل صورة «تاريخية» عن أصول هؤلاء الذين اشتهروا في الأدب والتاريخ، بالشطار والعيارين.. كما رسمتها أقلام المؤرخين وشعراء السلطة معا.. فوقفنا عند أعدادهم الهائلة وأصولهم الطبقية (الاجتماعية الاقتصادية) وتنظيماتهم العسكرية وأساليبهم ووسائلهم في المقاومة، وغاياتهم وأهدافهم وماهيتهم، وآدابهم، فضلا عن موقف أعدائهم السياسيين والعسكريين-ومعهم شعراؤهم-من حركاتهم، وإذا كان موقف التاريخ منهم عابرا، فان موقف الأدب كان اكثر دقة في وصفهم والكشف عن جذورهم، مهما كانت سلبية تعتمد عل المثالب والعيوب، وهو أمر لا ينبغي أن يزعجنا كثيرا، فهي صفات أطلقها عليهم خصومهم السياسيون، ولكننا بالمقابل، في ضؤ حركتهم وسلوكهم وموقف خصومهم منهم، نستطيع أن نلمح الوجه الإيجابي لهؤلاء الشطار والعيارين وحركتم، وموقفهم السياسي الرافض للنفوذ الفارسي في هذه الفتنة التي لن تلتئم جراحها بعد ذلك. ولكن الذي لاشك فيه، أن أحدا من خصومهم لم يستطع أن يسلبهم الجانب البطولي في حركتهم.. وان حاولوا أن يفرغوا هذه البطولة من مضمونها السياسي.. ولكننا رأينا الوقائع التاريخية ذاتها

تنفي ذلك عنهم بشدة، إلى جانب «الواقع الأدبي» نفسه.

ومجمل القول أن الشطار والعيارين كانوا يشكلون العصب الرئيسي في هذه الانتفاضات الشعبية الثائرة كما ونوعا، والتي كان يقوم بها العوام الذين وصفهم المؤرخون بالغوغاء والفساق والسفلة والأوباش والرعاع والعراة والطرارين و باعة الطريق وأهل السوق من أصحاب الحرف المحقرة وأهل السجون والمقامرين والعائرين والعاطلين والسواطين والنطافين والنهابة والنقابة والذعار والدعار والسراق واللصوص.. . الخ. وقد بلغ عددهم في بعض معارك هذه الفتنة «مائة ألف» مقاتل من العراة العيارين.

ولم أشأ أن أتحدث-كذلك-عن طائفة الزط، وكانوا قد تركوا فلاحة الأرض إبان الصراع بين الأمين والمأمون ثم تحولوا إلى شطار في عهد المأمون «بعد أن ضوى إليهم قوم من أباق العبيد وموالي بأهلة وغيرهم، فشجعوهم على قطع الطريق ومبارزة السلطان بالمعصية، وإنما كانت غايتهم قبل ذلك أن يسألوا الشيء الطفيف ويصيبوا غرة من أهل السفينة فيتناولوا منها ما أمكنهم اختلاسه، وكان الناس في بعض أيام المأمون قد تحاموا الاجتياز بهم، وانقطع عن بغداد جميع ما كان يحمل إليها من البصرة حتى قضى عليهم المعتصم في أول عهده.. وأشهر شطارهم في عهد المؤرخ البلاذري خالد الشاطر المعروف بابن مارقلي» (مارق ؟)[50].

ترى هل أسرفت في نقل «الرواية» التاريخية هنا عن الشطار والعيارين؟

نعم لقد أسرفت.. لعل «التاريخ» نفسه يصحح بنفسه تاريخ هذه الطبقة الاجتماعية التي قدر لها أن تعيش خارج التاريخ أو على هامش المجتمع فئة خارجة على القانون ولكنها تعيش حية داخل الوجدان الشعبي. في موقع القلب منه، رمزا بطوليا ثائرا متمردا.. الأمر الذي يعكسه بوضوح ما أثر عن هؤلاء الشطار والعيارين من قصص و بطولات وحكايات في تراثنا الأدبي.

بوادر الظاهرة في المصادر الأدبية

لم تلفت ظاهرة الشطارة والعيارة نظر المؤرخين وحدهم، بل لفتت أيضا نظر الكثير من الأدباء والفقهاء .. فكتبوا عنها بل أفردوا لها الكتب التي تتناول أخبارهم وأحاديثهم وأشعارهم وحكاياتهم وحيلهم وأساليبهم وطوائفهم

وتقاليدهم ووصاياهم، ومن هذه الكتب التي ألفت فيهم، أو عنهم، لغايات أدبية أو اجتماعية أو فقهية، تلك التي ذكرها محمد بن اسحق الوراق النديم في كتابه «الفهرست» الذي انتهى من تأليفه سنة 377 هـ: .

كتاب السرقة وقطاع الطرق [51] لمحمد بن حسن المتوفى سنة 189 هـ.

كتاب الحراب واللصوص [52] للقيط المحاربي المتوفى سنة 190هـ.

كتاب لصوص العرب [53] لأبى عبيدة، معمر بن المثنى التيمي المتوفى سنة 210 هـ.

كتاب الراحة ومنافع العيارة [54] لأبي العنبس الصميري المتوفى سنة 256 هـ.

كتاب أشعار اللصوص [55] لأبى سعيد السكري (الحسن ابن الحسين) المتوفى سنة275 هـ.

كتاب السرقة [56] لأبي سليمان داود بن علي الأصفهاني، المتوفى سنة 270 هـ.

كتاب الحيل [57] للمدائني المتوفى سنة 225 هـ.

كتاب الحيل [58] للخصاف، أحمد بن عمرو الشيباني.

ولما كانت هذه الكتب-قصصية أو فقهية-ليست بين أيدينا، لضياع معظمها، أو ندرة العثور على بقاياها المفرقة، فإننا سوف نكتفي في هذا المقام بأشهر هذه الكتب القصصية قدما، وأبعدها أثرا، وأعني به كتاب «حيل اللصوص» [59] لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، المتوفى سنة255 هـ، رائد الفلكلوريين العرب، [60] فكان بهذا الكتاب «أول من نقل موضوع التلصص» من الحياة الغابرة إلى الحياة الحاضرة و يرتفع به عن الأسلوب الإخباري إلى الأسلوب الفني، [61] بل لعله كان من أهم كتب الجاحظ الفنية في تصويره لبعض نواحي المجتمع الإسلامي المعقد في تلك الفترة من الزمن-إبان عصر المأمون، حيث تسنت الحضارة الإسلامية أوج مدارجها الحضارية-وما كان يداخله من الشرور الاجتماعية التي لا يخلو منها مثله، تصويرا فنيا رائعا، يجمع إلى الدقة في الوصف والاسترسال في التفصيل روح الفكاهة والسخرية التي تستغل بعض نواحي الضعف ومظاهر الغفلة، فتتخذها موضوعا لها، [62] وهو أمر نعهده في روح الجاحظ وأسلوبه معا.

وعلى الرغم من أن هذا الكتاب من الكتب الكثيرة للجاحظ، التي ضاعت،

ولم يبق منها إلا جريدة باسمها، فإن ما وصلنا عنه من إشارات ونماذج [63] قمين بأن يعطي لنا صورة قريبة عن مضمون هذا الكتاب ومحتواه، ولا سيما أن الجاحظ نفسه قد ذكر لنا منهجه ووصف أسلوبه في الجمع والرواية في كتاب الحيوان، فقال في مجال حديثه عن بعض اللصوص [64]: «ولو سمعت بقصصه في كتاب اللصوص، علمت أنه بعيد من الكذب والتزيد، وقد رأيته وجالسته» ويصفه البغدادي بقوله: «هو في تصنيف حيل لصوص النهار،[65] وفي تفصيل سراق الليل، وأنه جمع فيه لطائف الخدع، وغرائب الحيل»

ولا شك أن هذا الكتاب، يعد من أهم المصادر التي اعتمد عليها القاضي أبو علي المحسن بن علي التنوخي المتوفى سنة 384هـ. فيما كتبه من قصص اللصوص في كتابه «الفرج بعد الشدة» وسنعود إليه بعد قليل، كما اعتمد عليه أبو القاسم الراغب الأصفهاني (ت 502 هـ) وابن الجوزي (508- 597 هـ) وغيرهم. وقد ذكر الأصفهاني في الفصل الذي كتبه عن «التلصص وما يجري مجراه [66] شيئا من طوائف اللصوص وأخبارهم ونوادرهم وحكاياتهم وأحاديثهم ووصاياهم، ونقل فيما نقل-عن الجاحظ-بضع فقرات من «وصية عثمان الخياط للشطار اللصوص» تكمل لنا، بضع فقرات أخرى، كان قد اقتطفها الجاحظ نفسه في كتاب الحيوان، [67] عن الوصية ذاتها. وهي وصية تذكرنا بتلك الوصايا التي أثرت عن طوائف اجتماعية أخرى معاصرة، كالمكدين أو أهل الكدية، والطفيليين، والظرفاء، وأهل الفتوة.. وغيرهم.

ولما كانت الدراسة الموضوعية في هذا البحث سوف تقودنا إلى الحديث عن نوع من المكدين وبني ساسان يتوسل باللصوصية عن طريق «لطائف الخدع وغرائب الحيل» مشتركين بذلك مع نوع من اللصوص الشطار، فانه تجدر الإشارة إلى أن بعض وصايا المكدين قد تحولت إلى دستور للصوص أيضا، وصارت متداولة بينهم، بل إن عتاة المكدين هم من الشطار أساسا اتفاقا في الغاية والوسيلة وتحقيقا للواقع الاجتماعي الاقتصادي الذي أفرز مثل هذه الطوائف. مثال ذلك وصية «خالد بن يزيد المكدي لولده الوحيد» وقد ذكر الجاحظ نفسه طرفا منها، وأشار فيها أيضا إلى أنه جمع عن طريق اللصوصية وبراعته في حيل المكدين قدرا كبيرا من المال بالوسيلتين معا [68].

وقد ذكر ياقوت الحموي في ترجمته لشيخ المكدين هذا «خالد بن يزيد» قوله: «ومن لطائفة وصية لابنه عند موته وفيها لطائف وغرائب» ثم أورد طرفا آخر منها، ثم قال-وهذا هو الشاهد هنا-«أنها مجتمعة في كراسة مستقلة رائجة عند الوارقين» مما يدل على افتتان الناس بها، وذيوعها بينهم، أو ليست من حديث شيخ المكدين نفسه ؟ [69].

وخشية أن يقودنا الاستطراد عن المكدين، وأدب المكدين ممن عرفوا «ببني ساسان» وقد حظوا بدراسات علمية، عربية وأجنبية [70] فأننا نتدارك الأمر ونعود إلى وصايا اللصوص.. نقرؤها، ونتأمل خلائقهم الفروسية الرائعة التي حرصوا عليها حرص الأبطال على شيم الفتوة والرجولة، كما نتأمل شيئا من ثقافتهم ومهارتهم، وقدراتهم التي لابد منها في مثل هذه «الصناعة» كما يسمونها.. . وشروطها ومواضعاتها-جسديا ونفسيا وعقليا-وأهم من ذلك كله، فلسفتهم التي برروا بها احترافهم هذه «الصناعة» يقول عثمان الخياط، موصيا رجاله اللصوص الفتيان:

«جسروا صبيانكم على المخارجات وعلموهم الثقافة، وأحضروهم ضرب الأمراء أصحاب تصوير الجرائم لئلا يجزعوا إذا ابتلوا بذلك، وخذوهم برواية الأشعار من الفرسان، وحدثوهم بمناقب الفتيان وحال أهل السجون، وإياكم والنبيذ فإنها تورث الكظة وتحدث الثقل، ودعوا البول والنوم ولا سيما بالليل، ولابد لصاحب هذه الصناعة من جراءة وحركة وفطنة وطمع، وينبغي أن يخالط أهل الصلاح ولا يتزيا بغير زيه» [71] يقصد زي الشطار.

ومن المعروف أن عثمان الخياط-زعيم اللصوص الفكري-إذا جاز التعبير، أعني هذا الزعيم الذي وضع الأسس والمبادئ، الحرفية والأخلاقية التي ينبغي أن يتسم بها اللصوص، أنه «إنما سمي خياطا لأنه نقب عل أحذق الناس، وأبعدهم في صناعة التلصص وأخذ ما في بيته، وخرج وسد النقب كأنه خاطه، فسمى بذلك [72] وأثر عنه أنه قال:

«ما سرقت جارا، وان كان عدوا. ولا كريما ولا كافأت غادرا بغدره» [73]

ومن وصاياه التي لا تزال حية حتى اليوم:

«قال لأصحابه: اضمنوا إلي ثلاثا أضمن لكم السلامة: لا تسرقوا الجيران واتقوا الحرم ولا تكونوا أكثر من شريك مناصف، وان كنتم أولى بما في أيديهم لكذبهم وغشهم وتركهم إخراج الزكاة، وجحودهم الودائع.

وخرج سليمان وكان من أجلد هذه العصابة ليلة بأصحابه إلى دار بعض الصيارفة فاختفوا، فلما أرادوا الانصراف قال بعض أصحابه: دعنا نقم على مفارق الطرق لنأخذ من بعض المارة نفقة يومنا، فقال: على أن لا تبطشوا بهم، فقالوا: وهل يفعل ذلك إلا الجبان؟ فبينما هم كذلك إذ مر شاب ذو هيئة، فلما قرب سلم عليهم فرد عليه بعضهم السلام، فقام إليه بعضهم، فقال رئيسهم: دعه فانه سلم ليسلم (74) وأجابه بعضكم فصار له ذمة بذلك، قالوا فنخلى سبيله قال: أخاف عليه غيركم، ليذهب معه ثلاثة يوصلونه إلى منزله ففعلوا فلما بلغ دفع لهم مالا وقال: لأحوطنكم بمالي وجاهي لما عاملتموني به. فلما عادوا بالدراهم قال رئيسهم: هذا أقبح من الأول تأخذون مالا عل قضاء الذمام والوفاء بالعهد، لا أبرح أو تردوا إليه المال: فقالوا: قد افتضحنا بالصبح. فقال: لئن نفتضح بالصبح خير من تضييع الذمام وقال: ما خنت ولا كذبت منذ تفتيت». (75)

ولعلنا لاحظنا في العبارة الأخيرة أنه لم يعد يخون أو يكذب منذ أن تفتى أي صار من اللصوص الفتيان... ذلك أن السرقة، سرقة كبار الأثرياء والبخلاء وغيرهم.. . ممن لم يخرج زكاة أو يغش أو يكذب في معاملات الناس أو يجحد الودائع.. فتلك في رأيهم هي اللصوصية الحقيقية.. . لمال الله الذي ينبغي أن يستعيدوه منهم عنوة واغتصابا بصناعتهم العجيبة «اللصوصية».

فإذا ما عدنا إلى مقدمة هذه الوصية، لفت نظرنا-من كثير جدا لفت نظرنا في هذه الوصايا-قوله «وأحضروهم ضرب الأمراء أصحاب الجرائم لئلا يجزعوا إذا ابتلوا بذلك، وحدثوهم بمناقب الفتيان وحال أهل السجون» ذلك أن من شيم اللصوص الفتيان إذا وقع الجزاء عليهم، بما اقترفوا من جرائم.. كما يعترفون-أن يتسموا بالجلد، و يتصفوا بقوة التحمل حتى ليقول «النظام» عن واحد من هؤلاء، يسمى أبا معن الزنجي: «لو ادعى النبوة، وأن معجزته الصبر عل الضرب بالسياط، لأدخل عليهم به شبهة عظيمة» وهي عبارة لاذعة تنطوي عل سخر وإعجاب كبيرين ني وقت معا.. . بهذا اللص «الصابر» الذي يصفه عثمان الخياط نفسه بقوله:

«ضربته يوما بشمراخ رطب، فالتوى التواء الحية، وكاد يواثبني فقلت: هذا صبرك؟ فقال: إنك لم تتعمد، أحسبت صبري عل السياط طبيعة، إنما

هو الكظم والصبر على قدر النظارة، ألا ترى أنه قيل، أصبر الناس من ضرب في السجن خمسين سوطا، لأنه إذا لم يكن من يمدحه تألم، وإذا كان بين الناس بحيث يرونه فهو العزم والمروءة والقيام بالفتوة». [76]

أجل.. . هو العزم والمروءة والقيام بالفتوة.. . من شيم اللصوص الفتيان وقد قال بعضهم: «ضربت بالمدينة ثلاثين حدا على ثلاثين سكرا، فما قلت حس». وقيل لبعضهم أيضا: من أصبر من رأيت ؟ قال: عرفت صبر الهند على النيران، وصبر الأعراب على مد الأعناق لسيوف السلطان وصبر السند على قطع الآذان وجدع الأنوف، ولم أر أصبر من الفتيان تحت الضرب». [77]

وفي ضوء هذه الوصايا، وفي ضوء المأثور القصصي للصوص، وأخبارهم، يتأكد لدينا أن ثمة أعرافا وآدابا وتقاليد، ينبغي على هؤلاء اللصوص الشطار أن يتبعوها، ويسيروا على نهجها، ويتسموا بها في سلوكهم ومواقفهم. كما ترد إشارات إلى أن لبعضهم أزياء خاصة وان لم نعرف عنها إلا أنها أزياء القطاع والفتاك [78] بل اكثر من ذلك، يتضح أن لهم لغة خاصة. [79] وأن لهم سمتا بعينه، وحركات مميزة، استهوت إلى ظرفهم وحيلهم ومقالبهم المضحكين والمهرجين، فراحوا يحاكونهم و يقلدونهم في مجالس الخلفاء، والعامة على السواء [80] وهو أمر غير مستبعد قياسا إلى ما أثر عن غيرهم من الطوائف الاجتماعية التي احتلت مكانها في قلب البيئة الاجتماعية التي أفرزتها الحضارة الإسلامية والندماء والفتيان والطفيليين والبخلاء، وغيرها من الطوائف التي ألفت فيها الكتب، منذ بداية عصر التدوين.

وعلى الرغم من ضياع كتب اللصوص والشطار والعيارين، فان مصادر التراث العربي زاخرة بحكاياتهم وأحاديثهم وحيلهم ونوادرهم، ولكنها ترد متناثرة هنا وهناك، وربما أفرد بعضها فصولا مستقلة لذلك الأمر، وان كان اختيارها يخضع لرؤية مصنفيها وغاياتهم المنشودة منها، فالتنوخي-مثلا-يفرد فصلا أو بابا قائما بذاته هو الباب الحادي عشر من كتابه «الفرج بعد الشدة» لقصص اللصوص، ويجعل عنوانه اتساقا مع هدف الكتاب وموضوعه «من امتحن من اللصوص بسرق أو قطع، فعوض من الارتجاع والخلف بأجمل صنع» [81] على حين ينشر أخبارهم وحكاياتهم في كتابه الآخر «نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة». وكذلك يفعل الثعالبي حيث

يروي لهم الأقاصيص والأحاديث ذات الطابع الأدبي حين يتحدث عن الشعراء اللصوص [82]، بينما يفرد ابن الجوزي فصلا في كتابه «الأذكياء وأخبارهم» يتحدث فيه عن أذكياء اللصوص في الباب الثامن والعشرين [83] وقد جعل عنوانه (في ذكر طرف من فطن المتلصصين). ذكرها بعضهم إذن في معرض «الفرج بعد الشدة» وذكرها بعضهم في معرض حديثه عن «شعراء أهل العصر» وذكرها بعضهم في معرض حديثه عن «الأذكياء وأخبارهم» وذكرها بعضهم في مجال «أخبار الخلفاء الذين تمكنوا من «لصوص عصرهم».

وعلى هذا النحو تجد الكثير من أخبارهم وحكاياتهم ونوادرهم وأشعارهم مبثوثة في كتب الأدب والتاريخ والجغرافيا وأخبار الأمم والملوك، مما تعني بهؤلاء «الشطار من لصوص النهار، وسراق الليل، وطراق البلدان، وقاطعي الطريق من ذوي المروءات»، وغيرهم من طوائف اللصوص. ولعل عودة سريعة إلى «المقامة الرصافية» [84] لبديع الزمان الهمذاني (358- 398 هـ) تقف بنا على بعض هذه الطوائف الشاطرة وحيلها الماكرة، قد وقع الهمذاني نفسه ضحية مكرهم، كما قطع الطريق عليه أكثر من مرة في هذا المقامة الرصافية، التي حذف منها الشيخ محمد عبده قسما وافرا .. ذكر لنا الهمذاني أن «عيسى بن هشام» كان قد خرج من الرصافة، يريد دار الخلافة فمال إلى مسجد، وفيه قوم يتأملون سقوفه، و يتذاكرون وقوفه، وأداهم عجز الحديث إلى «ذكر اللصوص وحيلهم، والطرارين وعملهم»، فذكروا حيلا تجاوزت السبعين من حيل اللصوص والشطار والعيارين، وشيئا من لغتهم ومصطلحاتهم، وقد ذكرها الهمذاني في مقامته عل لسان روايته، حيث تخصص في كل حيلة منها نفر أو طائفة من اللصوص، [85] صنفهم الهمذاني عل كثرتهم في ضوئها. ومن هنا تأتى أهمية هذه المقامة، التي أراها وثيقة فلكلورية ولغوية واجتماعية وتاريخية عل غاية الأهمية، ولولا خشية الإطالة لنقلتها هنا كاملة للوقوف عل مدى انتشار هذه الظاهرة وشيوعها في عصره، انتشارا يتضح لنا مغزاه من كثرة ما عدد لنا من طوائف. يتوسل أصحابها-في سلب أموال الناس وخداعهم-بكل ضروب الحيلة والمخاتلة والشطارة إلى الحد الذي تعجز العقول اليقظة عن ضبطها أو الوقوف عل كنهها. ولعله أمر يحمد للهمذاني في هذا المقام، ومن بعده الحريري (446-516هـ) أن يتحفا التراث العربي بأدب المقامات-باعتباره تراثا

قصصيا-يتمحور في مجمله حول الفقر والكدية، فجاء وثيقة فنية نادرة تحمل صرخة الفقراء في وجه الأغنياء المترفين، وتعكس هذا الصراع الذي بدأت تتحدد معالمه، قبل ذلك، عندما اختزله شاعر الحاضرة العباسية الكبير أبو نواس، في لأميته الشهيرة التي يقول فيها:

سأبغي الغنى،إما وزير خليفة
يقيم سواء، أو مخيف سبيل
بكل فتى لا يستطار فؤاده
إذا نوه الزحفان باسم قتيل
لنخس مال الله من كل فاجر
وذي بطنه للطيبات أكول
ألم تر أن المال عون على التقى
وليس جواد معدم كبخيل

طريقان إذن لليسار أمام هذا الترف الغني الخارق في الحاضرة العباسية: اللواذ بالقصور، أو قطع الطريق، وهر أمر له ما بعده في عمر الحضارات. ومما له مغزاه أيضا أن أبيات أبي نواس هذه سوف تكون أفي شعار الطفيليين والمكدين وغيرهما من الطبقات التي طحنها الفقر. ولكنها اشتهرت اكثر ما اشتهرت شعارا عمليا للصوص مع شيء طفيف من التعديل، إذ نقرأ في وصية عثمان الخياط في باب تحسين التلصص والتبجح به-قوله: «لم تزل الأمم يسبى بعضها بعضا، ويسمون ذلك غزوا، وما يأخذونه غنيمة، وذلك من أطيب الكسب، وأنتم-أيها اللصوص-في أخذ مال الغدر والفجرة أعذر، فسموا أنفسكم غزاة، كما سمى الخوارج أنفسهم شراة، وأنشد:

سأبغي الغنى أما جليس خليفة
يقيم سواء أو مخيف سبيل
واسرق مال الله من كل فاجر
وذي بطنه للطيبات أكول...»

فقد جعل شيخ اللصوص في وصيته أبيات أبي نواس مع بعض التحريف البسيط-شعارا له وللصوصه، ورأى في السرقة عملا مشروعا، ما دامت هي استعادة لمال الله (الزكاة + الصدقات) من الفجرة والغدر والبخلاء، ثم إعادة توزيعه على مستحقيه «الشرعيين» من وجهة نظر هؤلاء اللصوص.[86]

كتاب اللصوص للجاحظ أو دستور الشطار والعيارين

على الرغم من أن بعض المؤلفين الذين جاءوا بعد عصر الجاحظ-وقد هالتهم كثرة اللصوص والعيارين وقطاع الطريق من ناحية، وشيوع «كتاب اللصوص» للجاحظ بين أيديهم، من ناحية أخرى-كانوا قد حملوا حملة شعواء على هذا الكتاب الذي علم الفسقة وجوه السرقة على حد تعبير البغدادي (المتوفى سنة 429 هـ) حين ذكر في الفصل الذي كتبه عن الجاحظ، فقال في لهجة متحاملة «وأما كتبه المزخرفة فأصناف، منها كتاب في حيل اللصوص، وقد علم بها الفسقة وجوه السرقة» [87]. فإن الذي لا شك فيه، أن هذا الكتاب-وربما غيره أيضا مما ذكرنا-قد صادف هوى فتلقفته العامة والخاصة-عل اختلاف في الأسباب-وتذاكرته لصوص الأجيال التالية وعياروها وشطارها وفتيانها الطامحون فتمثلته واقتدت به، موقفا وغاية وسلوكا وأدابا.

نستدل على ذلك بالحكاية التالية التي رواها لنا أحد المعاصرين للبغدادي نفسه، هو القاضي أبو علي المحسن التنوخي في كتابه العظيم «الفرج بعد الشدة» حيث قال:

حدثني عبد الله بن عمر الحارث الواسطي السراج، المعروف بابي أحمد الحارثي، قال:

كنت مسافرا في بعض الجبال، فخرج علينا ابن سباب الكردي (أو ابن سيار في رواية أخرى) فقطع علينا، وكان بزي الأمراء، لا بزي القطاع، فتربت منه لأنظر إليه وأسمع كلامه، فوجدته يدل عل فهم وأدب، فداخلته، فإذا برجل فاضل، يروي الشعر، و يفهم النحو، فطمعت فيه، وعملت في الحال أبياتا أمدحه بها. فقال لي: لست أعلم إن كان هذا من شعرك، ولكن اعمل لي على قافية هذا البيت ووزنه شعرا الساعة، لأعلم أنك قلته، وأنشد لي بيتا.

قال: فعملت في الحال إجازة له ثلاثة أبيات.

فقال لي: أي شيء أخذ منك لأرده إليك؟.

قال: فذكرت له ما أخذ مني، وأضفت له قماش رفيقين كانا لي. فرد لي جميع ذلك، ثم أخذ من أكياس التجار التي نهبها، كيسا فيه ألف درهم، فوهبه لي.

قال: فجزيته خيرا ورددته عليه.

فقال: لم لا تأخذه، فوريت عن ذلك.

فقال: أحب أن تصدقني.

فقلت: وأنا آمن؟.

فقال أنت آمن.

فقلت: لأنك لا تملكه، وهو من أموال الناس الذين أخذتها منهم الساعة ظلما، فكيف يحل لي أن آخذه؟.

فقال لي: أما قرأت ما ذكره الجاحظ في كتاب اللصوص، عن بعضهم قال: إن هؤلاء التجار خانوا أماناتهم، ومنعوا زكاة أموالهم، فصارت أموالهم مستهلكة بها، واللصوص فقراء إليها، فإذا أخذوا أموالهم-أن كرهوا أخذها- كان ذلك مباحا لهم، لأن عين المال مستهلكة بالزكاة، وهؤلاء يستحقون أخذ الزكاة بالفقر، شاء أرباب الأموال أم كرهوا.

قلت: بل قد ذكر الجاحظ هذا، ولكن من أين يعلم أن هؤلاء ممن استهلكت أموالهم الزكاة؟.

فقال: لا عليك، أنا أحضر هؤلاء التجار الساعة، وأريك بالدليل الصحيح أن أموالهم لنا حلال.

ثم قال لأصحابه: هاتوا التجار، فجاءوا.

فقال لأحدهم: منذ كم أنت تتجر في هذا المال الذي قطعنا عليه؟.

فقال: من كذا وكذا سنة.

قال: فكيف كنت تخرج زكاته؟ فتلجلج، وتكلم بكلام من لا يعرف الزكاة على حقيقتها فضلا عن أن يخرجها.

ثم دعا آخر، فقال له: إذا كان معك ثلاثمائة درهم وعشرة دنانير، وحالت عليك السنة، فكم تخرج منها للزكاة؟ فما أحسن أن يجيب.

ثم قال لآخر: إذا كان معك متاع للتجارة، ولك دين على نفسين، أحد ما مليء، والأخر معسر، ومعك دراهم، وقد حال الحول عل الجميع، كيف تخرج زكاة مالك ؟.

قال: فما فهم السؤال، فضلا عن أن يتعاطى الجواب.

فصرفهم، ثم قال لي: بان لك صدق حكاية أبي عثمان الجاحظ، وأن هؤلاء التجار ما زكوا قط؟ خذ الآن الكيس فأنت أولى به.

قال: فأخذته، وساق القافلة لينصرف بها.

فقلت: إن رأيت أيها الأمير أن تنفذ معنا من يبلغنا المأمن، كان لك الفضل، ففعل ذلك. (88)

سقت هذه الحكاية على طولها، لنتبين منها كيف أن كتاب الجاحظ لم يكتف فقط بسرد نوادر اللصوص الشطار وطوائفهم وما لهم من لطائف الخدع وغرائب الحيل، بل قدم لنا فلسفة هؤلاء اللصوص ودوافعهم الكامنة وراء شطارتهم على هذا النحو وما يصبغونه على سلوكهم من شرعية. الأمر الذي جعله-بعدما بدأ العد التنازلي للأفول الحضاري العربي-مشهورا بين طوائف اللصوص من بعده ودستورا لهم يتمثلونه و يرددون فلسفة اللصوص الأوائل، فالظروف التي أفرزتهم لا تزال هي عين الظروف التي أفرزت لصوص القرن الرابع.

ولو تأملنا هذا النص مرة أخرى، لوجدنا أن رئيس هذه الطائفة التي صادفت أديبنا الشاعر، أبا أحمد الحارثي، لوجدناه يرتدي زي الأمراء، بينما يرتدي أتباعه زي القطاع.. ولوجدناه-كذلك عالما فقيها أديبا شاعرا مجيدا للنحو العربي وفنون الثقافة العربية، ولوجدناه كذلك. يسلك سلوك الأمراء، ويتشبه بهم فيرتدي أزياءهم ويهب أكياس الدراهم لمن يمدحه.. ولوجدناه أيضا صاحب مروة ونخوة، فكان من آدابه هو ورفاقه إكرام الشعراء وإكرام معارفهم ومن يتوسل بهم وأن يردوا عليهم جميع أموالهم (89) وأن يؤمنوا لهم طريق العودة وفوق هذا وذاك صاحب موقف من ظروف عصره وقضاياه الاجتماعية والاقتصادية أمام طغيان التيار المادي الذي سيطر على الناس، ومن ثم فهو يرى نفسه صاحب حق شرعي مغتصب، عليه أن يحصل عليه، شاء أرباب المال أم كرهوا «ونعرف أنه اندفع إلى هذا السبيل ورفاقه على كره منهم» ولكن ليس أمامهم إلا هذا السبيل. وأطرف من هذا كله أن يستبيح الحارثي نفسه هذا المال و يقبله، بعد أن تظاهر برفضه أول مرة «لحرمته» كما تبدو لأول وهلة.

ولعل ما يؤكد أن وراء هذا السلوك، موقفا سياسيا، يكشف عن فساد السلطة وسؤ الإدارة وضياع هيبة الحكم، ما رواه القاضي التنوخي، أيضا عن قصة حدثت لأبيه-وكان قاضيا كذلك-يقول الأب: خرج إلينا ذات مرة-لصوص البحر في سفن عدة بقسى ونشاب، وهم نحو مائة نفس، كالعسكر

العظيم، واضطر أمام هول السلاح أن يستسلم، وأن يحض غيره على الاستسلام إيثارا للسلامة، وطلبا للنجاة بحياتهم وبينما هو على هذه الحال، والسفن تسلب والأموال تنهب، أقبل رئيس اللصوص على السفينة التي كان قابعا فيها، وحين رآه-رئيس اللصوص-منع أصحابه من انتهاب شيء من السفينة التي كان فيها وصعد إليه وحده، فتأمله طويلا، ثم انكب على يده وقبلها، وكان ملثما فلم يعرفه التنوخي الأب، فارتاع لذلك، وهو لا يصدق ما يراه، أهو في حلم أم في علم، وما سر هذا التحول غير المتوقع.. وها هي كل أمواله ترد ثانية إليه، وكاد يموت من المفاجأة، لولا أن أدركه زعيم اللصوص، فأسفر عن وجهه وقال: أما تعرفني يا سيدي القاضي ؟

يقول التنوخي الأب، فتأملته، وأنا جزع، فلم أعرفه. فقلت: لا والله. فقال: بلى، أنا عبدك ابن فلان الكرخي، حاجبك، وأنا الصبي الذي ربيتني في دارك، وكنت تحملني على عنقك وتطعمني بيدك فلما سكن خاطر القاضي واطمأن إليه، قال له: يا هذا كيف بلغت إلى هذا الحال ؟ وهنا نصل إلى الشاهد الذي نريده-بعد اختصاره-من هذه الحكاية الطويلة، فيرد عليه هذا «الكرخي قاطع الطريقش:

يا سيدي، نشأت «فلم أتعلم غير معالجة السلاح، وجئت إلى بغداد، أطلب الديوان (يقصد أن تستخدمه الحكومة في عمل من وظائفها) فما قبلني أحد، (فلم تكن لديه واسطة، أو يقدر على دفع رشوة مناسبة) فانضاف إلي هؤلاء الرجال وطلبت قطع الطريق، ولو كان السلطان انصفني ونزلني بحيث استحق من الشجاعة وانتفع بخدمتي، ما كنت أفعل هذا بنفسي. يروي التنوخي الأب، بعد ذلك: «لقد جزيته خيرا ثم قام فصعد معي الى الشط واصعد جميع اصحابه، ومنع أن يؤخذ شيء من باقي السفن فما تعرض لها أحد، ورد على قوم ضعفاء أشياء كثيرة كانت أخذت منهم، وأطلق الكار (يقصد مجموعة السفن) وسار معي في أصحابه إلى أن صار بيني وبين المأمن شيء يسير، ثم ودعني، وانصرف في أصحابه.(90)

هؤلاء هم جماعات اللصوص والعيارين والشطار، يقطعون الطريق في البر والبحر، يتحدون السلطة التي لم تنصفهم، ولكن تلك ايضا هي ادابهم. ومن هذه الحكاية وسابقتها نرى أن الطرق جميعها غير آمنة، ومن ثم فمن تمام آدابهم أن يسيروا مع من أمنوهم الى مأمن، وقبل أن نعلق على هذا

النص، يجمل بنا أن نسوق كذلك شيئا من قصص ابن حمدي لص بغداد الظريف، وفتاها الشهير على حد تعبير المؤرخين والادباء الذين كتبوا عنه.

ابن حمدي لص بغداد الشريف بين الواقع التاريخي والرمز الفني

«حكى بعض التجار البغداديين، انه خرج بسلع له، يريد «واسط» وكان «البريدي، بها، والدنيا مفتتنة جدا (يقصد الفتن الداخلية والتمزق السياسي واختلال الأمن) فقطع عليه وعلى الكار (السفن) الذي كان فيه لص كان في الطريق، يقال له ابن حمدي، فأفقره، فسهل عليه الموت، وطرح نفسه لابن حمدي، لما سمع عنه من نخوة ومروءة يقول التاجر:

وكنت أسمع وأنا ببغداد أن ابن حمدي هذا، فيه فتوة وظرف، وأنه إذا قطع الطريق لم يعرض لأرباب البضائع اليسيرة، التي تكون دون الألف درهم، وإذا أخذ ممن حاله ضعيفة شيئا قاسمه عليه، وترك شطر ماله في يديه، وأنه لا يفتش امرأة، ولا يسلبها، وحكايات كثيرة مثل ذلك، فأطمعني ذلك في أن يرق لي، فصعدت إلى الموضع الذي هو جالس فيه وخاطبته في أمري، وبكيت ورققته ووعظته، وحلفت له أن جميع ما أملكه قد أخذه، وأني احتاج إلى أن أتصدق من بعده. فقال لي: يا هذا، الله بيننا وبين هذا السلطان الذي أحوجنا إلى هذا، فانه قد أسقط أرزاقنا وأحوجنا إلى هذا الفعل، ولسنا فيما نفعله نرتكب أمرا عظيما أعظم مما يرتكبه السلطان[91]».

ويشرع ابن حمدي في كشف فساد الدولة والنظام وكيف بلغ بها الأمر إلى مصادرة الضياع والدور والعقار «ويتجاوزون ذلك إلى الحرم والأولاد وهكذا يفعل الجميع، شيرزاد ببغداد، والبريدي بواسط والبصرة والديلم بالأهواز.. ولكنه لم يفعل مثلهم فيقره التاجر على ذلك قائلا أعزك الله، ظلم الظلمة لا يكون حجة».. وتنتهي القصة بعد ذلك، بأن تتحرك مروءة ابن حمدي، هذا اللص الثائر، و يشفق عل هذا التاجر الضحية «فيأمر بإعطائه نصف ماله، ثم أنفذ معه من يوصله إلى مأمن، فالطريق فاسد» فلا يملك هذا التاجر إلا أن يعجب بابن حمدي، ويدعو له بالخير و ينصرف. ولا يفتأ يقص حكاياته ومروءته على الناس [92].

هذا هو ابن حمدي، لص بغداد الظريف-كما وصفه التنوخي-الذي كان

واحدا من رؤساء اللصوص المشهورين في القرن الرابع الهجري، وتلك هي رؤيته لأحداث عصره وبخاصة سنة 331 هـ، وكان كما يقول المؤرخون في ترجمتهم لصا فاتكا،. اشتهر في أول القرن الرابع الهجري.. وكان هذا اللص البغدادي موضع إعجاب العامة، وقد بدأ حياته حمالا في أسواق بغداد ثم صار «ينهب» أموال أهل بغداد وأسواقهم وتجارتهم، وقطع الطريق و يعترض السفن التجارية النازلة إلى واسط أو الصاعدة منها. و يأخذ من التجار إتاوة معينة يحددها لهم، وحصل له بذلك مورد كبير، كان يفرقه على أصحابه وأتباعه الكثيرين، وقد اشتهر بفتوته وظرفه، وكان لا يعرض للأصحاب البضائع اليسيرة، واشتهر عنه أيضا انه تخلق بخلائق الفروسية، فكان لا يفتش امرأة ولا يسلبها. نبه ذكره بين العامة وتعصبوا له. ولما أعيا السلطان أمره، وعجزت الدولة عن مطاردته، شرعت تخطب وده، فخلع له أبو جعفر بن شيرزاد بعد أن أمنه في سنة 332 هـ، وأثبته برسم الجند، ووافقه على أن يؤدي للسلطان في كل شهر خمسة عشر ألف دينار، مما يسرقه وأصحابه، في مقابل إطلاق يده في جباية القوافل التجارية الواردة على أسواق بغداد.. ولكنه لم يف بما عقده مع ابن شيرزاد، ورأى انه أحق بالمال منه، وتمادى في غيه ولم يرتدع على حد تعبير هؤلاء المؤرخين، حتى قبض عليه غدرا وقتل توسيطا في السنة نفسها [93].

وهو أمر لفت نظر ابن الأثير، فذكر متعجبا أن «مقاسمة» السلطة أمر لم يسمع بمثله من تبل حين قال في حوادث سنة 332.. «وفيها كثرت الكبسات من اللصوص بالليل والنهار من أصحاب ابن حمدي وتحارس الناس بالبوقات، وعظم أمر ابن حمدي فأعجز الناس، وآمنه ابن شيرزاد وخلع عليه، وشرط معه أن يوصله كل شهر خمسة عشر ألف دينار مما يسرقه هو وأصحابه، وكان يستوفيها من ابن حمدي بالروزات (إيصالات رسمية) فعظم شره حينئذ، وهذا ما لم يسمع بمثله» [94].

ولم يكن ابن الأثير وحده مبهورا بابن حمدي فقد شاركه من القدماء الثعالبي أيضا، ومن المحدثين «آدم ميتز» الذي تحدث عنه في إعجاب شديد، مشبها إياه بأنه رجل من طراز رينالدو رينالدينى.. فوصفه بأن فيه شهامة الفرسان وأخلاقياتهم وحدبهم على الفقراء واحترامهم للنساء، و ينقل عن الثعالبي أن بعض أحوال حياة ابن حمدي قد صارت مضرب

الأمثال وبخاصة في المجتمع الشعبي. [95]

وهذا لا يعني أنه استطاع أن يحفر اسمه، في ذاكرة التاريخ فحسب، بل في ذاكرة العامة أيضا، حيث احتفت به وتعاطفت معه، ورأت فيه «سيف النقمة الإلهية الذي سلطه الله على ظلم الكافرين» وشرعت تنسج حول بطولاته وملاعيبه في الحكام القصص والحكايات والسير الشعبية، ولا يعني أيضا أنه أصبح شخصية تاريخية تلفت نظر المؤرخين فحسب، بل تعني أيضا أن هذه الشخصية قد تجاوزت واقعها التاريخي إلى عالم المأثورات الشعبية الرحيب وأضحت نمطا فنيا لهؤلاء المتمردين الثائرين على نظام الدولة، تتغنى العامة به وتشيد بمواقفه الصلبة من رجال السلطة وتضفي على بطولاته ما شاء لها الخيال من أعاجيب وقدرات وروايات تنال بها من أصحاب السلطة، وتهزأ بهم وتسخر منهم وتكشف عجزهم وزيفهم وبطشهم وجبنهم في آن واحد. فإذا ما تجاوزنا إعجاب آدم ورواية الثعالبي، فأننا نعثر على نص آخر له دلالته في هذا المقام، عند مؤرخ متأخر نسبيا هر ابن تغري بردى الذي توفى سنة 874 هـ في ترجمته لابن حمدي، أو-حمدي كما يسميه وهو يؤرخ لحوادث عام 332هـ فيقول:

«وفيها قتل حمدي اللص، وكان لصا فاتكا، أمنه ابن شيرزاد، وخلع عليه وشرط معه أن يصله كل شهر بخمسة عشر ألف دينار، وكان يكبس بيوت الناس (التجار والأثرياء) بالمشعل والشمع، و يأخذ الأموال، وكان اسكورج قد ولى شرطة بغداد، فقبض عليه ووسطه (أي قتله توسيطا من وسط الجسد نصفين) قلت:

لعل حمدي هذا هو الذي يقال له عند العامة في سالف الأمصار أحمد الدنف» [96] وأحمد الدنف هذا هو بطل إحدى قصص الشطار في ألف ليلة وليلة وخصيم دليلة المحتالة، كما انه أستاذ علي الزيبق صاحب اكبر سيرة شعبية في قصص الشطار في التراث الشعبي العربي، كما سنرى في هذه الدراسة.

وان كان لهذا من دلالة في هذا الموقف فهي أن ابن حمدي-لص بغداد الظريف وفتاها الشهير-أصبح في التراث الشعبي نموذجا فنيا، تعقد له بطولة كثير من القصص الشعبي العربي الذي يتمحور حول اللصوص والعيارين.

الواقع التاريخي
لدليلة المحتالة وعلي الزيبق واحمد الدنف

مادام السياق التاريخي للبحث قد أتى على ذكر دليلة المحتالة وعلي الزيبق وأحمد الدنف-أشطر الشطار-في القصص الشعبي العربي، فان الباحث يرى لزاما عليه أن يقف عل الواقع أو الوجود التاريخي-الذي يشكل النواة التاريخية-للوجود الفني لهؤلاء الأبطال الثلاثة، في أدب الشطار، ولعله من حسن حظ هذه الدراسة، أن يقع القائم بها على نصوص تاريخية تؤكد ذلك الوجود التاريخي لهؤلاء الشطار، وهو أمر له ما بعده في الدراسة الفنية.

فقد عثرت-فيما عثرت-على نص يشير إلى وجود دليلة المحتالة أو «دالة المحتالة» كما يسميها المسعودي (ت 346 هـ)، فقد ذكر في حوادث سنة 282 هـ أيام الخليفة المعتضد، حين كان يتحدث عن بعض أخبار الشطار المحتالين في بغداد «وكان يعرف بالعقاب ويكنى بأبي الباز، وله أخبار عجيبة وحيل لطيفة وهو الذي احتال للمتوكل..» وبعد أن يذكر حيلته الخارقة التي يحتال بها شطار الأدب الشعبي وكيف أن حيله ومكائده غلبت مكائد وحيل التوابين (شيوخ أنواع اللصوص) «حتى أعياهم أمره وحيرهم كيده» وكيف أن المسعودي-ذكر أخباره وحكاياته في كتاب «أخبار الزمان».. فلما شاء أن يحدد «مكانته»بين لصوص الحيلة (الشطار) قارنه بدليلة المحتالة.. أو دالة... فقال:

«وهذا الشيخ قد برز في مكايده، وما أورده من حيله على دالة المحتالة وغيرها من سائر المكارين والمحتالين ممن سلف وخلف منهم». [97]

وهكذا ورد اسم دليلة عبرا.. ولكنه يشير إلى وجودها التاريخي. وعصرها.. .

كما عثرت أيضا عل نص تاريخي، عند ابن الأثير يشير فيه إلى الزيبق. وكيف تمكن من الاستيلاء على السلطة في بغداد، وجباية أسواقها... فقد ذكر في حوادث سنة 444 هـ، يقول:

«وفيها حدثت فتنة بين السنة والشيعة في بغداد، وامتنع الضبط، وانتشر العيارون، وتسلطوا (أي تولوا السلطة) وجبوا الأسواق، وأخذوا ما كان يأخذه أرباب الأعمال، وكان مقدمهم الطقطقي والزيبق» [98].

كما عثرت أيضا عل نص آخر، يؤكد بشكل مباشر الوجود التاريخي شخصية «أحمد الدنف» وذلك حين ذكر ابن إياس في وقائع سنة 891 هـ (1486 م) خبر مقتله فقال: «وفيه، (في شهر ذي القعدة سنة 891 هـ) رسم السلطان (سلطان العصر الملك الأشرف قايتباي أبو النصر المعروف بالمحمودي الظاهري) بتوسيط شخص من كبار المفسدين، يقال له أحمد الدنف، وله حكايات في فن السرقة يطول شرحها» [99].

ولعلنا لاحظنا أن علي الزيبق ودليلة، كان نشاطهما قائما في بغداد، على حين كان «أحمد الدنف» يمارس نشاطه في القاهرة. ولعلنا لاحظنا أيضا أن «علي الزيبق» ودليلة سابقان في وجودهما التاريخي على وجود أحمد الدنف، بأكثر من أربعة قرون ونصف، وذلك كله يتناقض-تاريخيا وجغرافيا-مع الروايات الشعبية التي أثرت عنهم وما ترتب على ذلك من نتائج في الدراسات الحديثة، معكوسة تماما، فجعلت الرواية الفنية أو الشعبية من أحمد الدنف المصري، بطلا بغداديا «وأستاذا أو كبيرا» لعلي الزيبق البغدادي الذي جعلت منه الرواية الشعبية بطلا مصريا، وانتقلت بمسرح الأحداث الرئيسي إلى بغداد.. .وبغداد الرشيد على وجه الخصوص وألغت المسافات الزمنية بينهم وجعلتهم معاصرين، كما جعلت الزيبق يتلقى عن الدنف فنون الشطارة والعيارة بل كان هو الذي بعث في طلبه من مصر وقدمه إلى هارون الرشيد، كما سنرى في الفصل الثالث، ولعلنا نعرف جميعا، أن التناقض التاريخي أمر شائع في الآداب الشعبية، ذلك أن الذي يعني المبدع الشعبي، هو التجربة التاريخية والمغزى المستفاد منها، ومن ثم كان دائما تلاشي أو غياب الزمان والمكان، بمعناهما التاريخي والجغرافي، وكان أيضا الجمع بين المتناقضات.

بل لعلنا لاحظنا هذا التناقض بين ما رواه ابن تغري بردي سنة (ت 1469) وابن إياس (ت 1524) حول شخصية الدنف، وكلاهما كان معاصرا-تقريبا-لأحمد الدنف.. فقد ظن ابن تغري بردي، أنه هو «ابن حمدي» حين قال «لعل حمدي هذا هو الذي يقال له عند العامة في سالف الأمصار أحمد الدنف» وإن كنت لا أدري سر هذا الاضطراب التاريخي، فان الذي لاشك فيه-كما ستثبت الدراسة التاريخية للشطار والعيارين-أن ثمة كثيرا من الشطار والعيارين قد استطاعوا أن يحفروا أسماءهم في ذاكرة التاريخ،

ولكن قليلا منهم هو الذي تمحورت حوله قصص هؤلاء الشطار والعيارين وحكاياتهم وتقاليدهم وآدابهم وخلائقهم الفروسية. وهذا يعني إن ابن حمدي-كما ذكرت-قد غدا نمطا فنيا، وبطلا يستهوي غيره من اللصوص الشطار، فتسموا-أو سمتهم العامة-باسمه. وهذا أمر صادفته كثيرا في دراستي لشخصية جحا العربي [100] وفي دراسة غيرها من النماذج الفنية أو النمطية الشائعة في التراث الشعبي العربي.

لا ينبغي أن يفوتنا في هذا المقام-أيضا-أن أشير إلى عاملين آخرين كان لهما أبعد الأثر في شهرة على الزيبق-تاريخيا وفنيا-عند العامة، ودفعا بعلي الزيبق والطقطقي-رفيقه-إلى تولي السلطة في بغداد، أحدهما: أن الخليفة-لأول مرة-يستنجد بالعيارين رسميا على الرغم من وجود السلطنة وذلك لإخماد فتنة سنة 443 هـ [101] بعد أن «انخرقت هيبة الخلافة، وعظم انحلال أمر السلطنة بالكلية» [102]. والعامل الآخر: استعفاء صاحب الشرطة من ولاية الشرطة ببغداد «لاستيلاء الحرامية واللصوص عليها، بحيث أنه أقيم جماعة لحفظ قصر الخليفة والطيار الذي للخليفة من الحريق لأن اللصوص كانوا إذا امتنع عليهم موضع أحرقوه» [103] ولا أستبعد أن تكون هذه الجماعة من العيارين أنفسهم-وعلى رأسهم الزيبق-

ولعل المؤرخين صمتوا أو خجلوا من ذكر تلك الحقيقة التي تثبت بها الوجدان الشعبي، وصاغ في ضوئها سيرة علي الزيبق، وليس مصادفة أن يكون علي الزيبق العيار الوحيد الكبير الذي لم يرسم السلطان أو الخليفة بقتله، أو يصدر أمرا بإعدامه، كما هو الحال مع كبار العيارين..

عموما ليس من شأني في هذا المقام أن أحفل بالواقع التاريخي لشخصية علي الزيبق أو أحمد الدنف إلا بقدر ما أريد أن أصل إليه من نتائج تتعلق بالدراسة الفنية والأدبية لحكايات الشطار والعيارين في التراث العربي. وهي التي نسب المستشرقون والباحثون العرب جميعا انتماءها وانتماء جذورها وأصولها وأبطالها إلى البيئة المصرية والطبقة القاهرية-على وجه التحديد-وقد دفعهم إلى ذلك أمران، أحد ما: تكامل ألف ليلة وليلة في البيئة المصرية-في أواخر القرن الرابع عشر وأوائل القرن الخامس عشر للميلاد عل أحسن الظروف-وتدوينها بوحي من واقعها الاجتماعي والنفسي والسياسي والاقتصادي والتاريخي بوجه عام، فرأوا أن هذا النوع من

القصص إضافة مصرية، بل جذرا فرعونيا تسرب إلى مصادر ألف ليلة وليلة. والآخر: شيوع نسبة المصري التي لصقت باسم أشطر الشطار «علي الزيبق البغدادي» فاشتهر باسم عل الزيبق المصري.. وإن كانت سيرته الشعبية تبرر ذلك فنيا-وربما تاريخيا-من يدري فلعل أباه كان قد فر إلى مصر خوفا من حاكمها العسكري وتزوج هناك من زوجة مصرية.. فأنجبت له «عليا» الذي دفعته فيما بعد لأن يثأر لأبيه (ثأرا سياسيا) بعد أن لاحقته السلطة البغدادية وقتلته في مصر، وهذا يعني أن نسبته المصرية جاءته من طرف أمه فقط. هذا إذا أخذنا رواية السيرة أو تبريرها مأخذا تاريخيا.

وما دمنا قد رأينا وسنرى-شيوع قصص الشطار والعيارين في بغداد، وما دمنا قد رأينا أن أشطر الشطار هو بغدادي أصلا.. وكذلك معظم أبطال هذا النوع من الحكايات، فان هذا يدفعنا إلى القول بان قصص الشطار والعيارين، وحكاياتهم في التراث الشعبي العربي، إنما هي قصص وحكايات عربية، لا مصرية، حتى لو كانت الصياغة الأدبية لهذا النوع من القصص صياغة مصرية كما سنرى في الدراسة الفنية من هذا البحث.

ومادام الواقع التاريخي لاحمد الدنف يؤكد انه قتل سنة 1486 م، «وأن له حكايات في فن السرقة يطول شرحها» على حد تعبيرا بن إياس، فهذا يعني أن الواقع الفني له قد بدأ في نهاية القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر، يؤكد ذلك ما عثرنا عليه من نصوص تؤكد أنه صار ضرب الأمثال في فن السرقة في المجتمع الشعبي، كما جاء بعد ذلك في كتاب هز القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف (ج 2 ص 246) الذي كتبه الشيخ يوسف الشربيني سنة 1030 هـ. مما يؤكد أن الوجود التاريخي لاحمد الدنف لا يعود إلى ما قبل ذلك-كما ذهب المستشرقون والباحثون-[104] بقرن أو بقرنين أو ثلاثة على خلاف في التقدير بينهم، ومن ثم فليس صوابا ما ذهب إليه أيضا باحث متخصص في سيرة علي الزيبق من أن شخصية احمد الدنف بدأت في الظهور (الفني والتاريخي) إبان القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) أي في مرحلة مبكرة بالقياس إلى مرحلة تكامل سيرة علي الزيبق [105]. ولعلنا ينبغي أن نلاحظ أن العكس هو الصحيح وان الباحث قد انساق وراء رواية ابن تغرى بردى الذي خلط بين ابن حمدي وأحمد الدنف معا، وزعم أنهما شخصية واحدة، أو هكذا فهم الباحث من

«زعم» ابن تغرى بردى وروايته. كما ذهب أيضا إلى أن شخصية علي الزيبق شخصية غير تاريخية، ليس لها وجود تاريخي، ومن ثم فقد قال أن نواة سيرته تعود إلى القرن الرابع عشر الميلادي [106] وليس هذا صحيحا، فهو شخصية شعبية مشهورة يحفظ لها التاريخ امتداد بطوليا، ولا يعقل أن يصمت عنها-في الرواية الشفوية والتاريخية المدونة-طيلة خمسة قرون من الزمان حتى يكشفها الفنان الشعبي فجأة ويستلهم من حياتها سيرة فنية، وإنما الأقرب إلى الصواب أن تكون حكاياته الواقعية والفنية التي حيكت حوله وتمحورت حول شخصيته وشطارته تعود إلى القرن الخامس نفسه (الحادي عشر الميلادي) وتكون تلك الحكايات الشعبية هي النواة الأولى للسيرة التي عرفت باسمه، وقد شرعت تتكامل-بعد ذلك-بوحي منها في أواخر العصر المملوكي، حتى «استكملت نموها وتفاصيلها في العصر العثماني» [107] وهذا صحيح.. فسيرة علي الزيبق، سوف تتكامل من الناحية الفنية-لا التاريخية في تلك الفترة التي أشار إليها الباحث وهو في ذلك يذهب مذهب غيره من الباحثين الذين أجمعوا على تكامل سيرة علي الزيبق في هذه الفترة، لأسباب سوف نعرفها عند دراسة هذه السيرة.

غير أن لهذا الباحث إشارة لها قيمتها التاريخية والفنية في هذا المقام حين «لاحظ أن أحمد الدنف كان أبعد صيتا من علي الزيبق [108] ليس لأنه أستاذ علي الزيبق، كما قال-فهذا غير صحيح تاريخيا-ولكن لأنه الأقرب تاريخيا في البيئة المصرية إلى الذاكرة الشعبية حين حفلت بهذا اللص الشاطر احمد الدنف الذي له حكايات في فن السرقة يطول شرحها، كما يقول ابن إياس والشيخ يوسف الشربيني أيضا، وثمة دليل آخر نستمده من هذا الباحث نفسه حين قال: «إن النساخ عندما كانوا يسجلون حكاية علي الزيبق، كانوا يدرجونها تحت اسم احمد الدنف، من ذلك المخطوطة الموجودة في مكتبة: John Rylands بإنجلترا، والموجودة نسخة مصورة منها في مكتبة جامعة القاهرة تحت رقم 26387، فهي تحمل اسم قصة «احمد الدنف» بالرغم من أنها تتحدث عن «سيرة علي الزيبق المصري ابن حسن رأس الغول». وتاريخ هذه المخطوطة حديث فهو عام 1210هـ، (منذ مائتي سنة تقريبا) وقد جاء في آخرها «تم الكتاب بعون الملك الوهاب، على يد أفقر العباد، وأحوجهم إلى رحمة الكريم الوهاب، السيد محمد-العبد الضعيف-

المسمى بالكيال الذي في خان بنقون، غفر له ولوالديه، ولمن قرأ فيه، ونظر إلى معانيه، ودعا لكاتبه [109] ومن ثم لا مجال لما ذهب إليه الباحث من أن «احمد الدنف قد اخمد شهرة علي الزيبق» فكلاما كان مشهورا بالقدر نفسه، وكلاهما وجد من الحفاوة الفنية في ألف ليلة وليلة ما يؤكد ذلك، ثم جاء مبدعو السير الشعبية فجمعوا بين البطلين في سيرة واحدة، جعلت من علي الزيبق بطلا لها، ومن احمد الدنف أستاذا و«كبيرا» له في فن السرقة أو الشطارة بمعناها السياسي الشاطر. وجمعوا كذلك في أعطاف هذه السيرة، سيرة العشرات من اللصوص الشطار العيارين الذين تمردوا على الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي وحفلت ببعضهم الذاكرة التاريخية والشعبية طويلا-عبر قرون ممتدة في الزمان والمكان العربيين- كلما ستكشف عنهم الدراسة التاريخية لظاهرة الشطارة والعيارة، بل لقد بلغ عن شهرة احمد الدنف بين «فتوات مصر» حدا من الشهرة جعل بعض فتوات الحسينية حتى وقت قريب يتسمون باسمه، فقد حدثني الصديق الأستاذ صفوت كمال-خبير الفنون الشعبية بالكويت-عن واحد من كبار الفتوات في حي الحسينية، ضئيل الحجم، رهيب السمعة، كان يتسمى باسم «احمد الدنف» ولا يناديه رجاله وسكان الحي إلا بهذا الاسم، وذلك في الأربعينات من هذا القرن.

فقط علينا ألا ننسى أن دليلة المحتالة كانت مضرب الأمثال في أواخر القرن الثالث الهجري وأن الزيبق كان «مقدم» العيارين في انتفاضة سنة 444 هـ وأن احمد الدنف «من كبار الشطار، وأن له حكايات في فن السرقة يطول شرحها» في حوادث ثورة المماليك «الجلبان» سنة 891 هـ علي السلطان «فاضطربت الأحوال، وغلقت الأسواق والدكاكين، وجاءت الزعر أفواجا أفواجا»-على حد تعبير ابن إياس-تحت زعامته، وان اختلف المؤرخون في تحديد عصره [110].

وأن هذا هو رأي التاريخ والمؤرخين في دليلة المحتالة وعلي الزيبق وأحمد الدنف أشهر الشطار في التراث الشعبي العربي.

الشطار الظرفاء والمحتالون الأذكياء

قبل أن نشرع في الحديث عن الواقع التاريخي أو الحضاري الذي

تزدهر فيه حكايات اللصوص، نرى أن نقف برهة للحديث عن نوع آخر من اللصوص لا يقطع الطريق، أو يكبس البيوت بقوة سيفه أو سيوف أتباعه من اللصوص العيارين أو يعلن عن تمرده الاجتماعي والسياسي أو يقود العامة لمثل ذلك، وإنما يتوسل بالحيلة والمخاتلة والدهاء، في خداع «الناس» وسلب أموالهم. وعلى الرغم من أن كتب اللصوص للجاحظ وغير الجاحظ قد فقدت كما ذكرنا من قبل، فإن الجاحظ قد أشار في بخلائه إلى طرف من هذه الحيل [111]. ثم جاء الهمذاني من بعده فاستوفى لنا مزيدا من هذه الحيل [112] وعدد لنا سبعين حيلة منها، يضيق المقام عن سردها هنا، ويعتمد أصحابها في تنفيذها على قوة العقل وثبات الجنان، ومهارة الكيد وغرابة الحيلة وبعد النظر والذكاء الشديد، إلا أننا لن نقف على شيء من براعتهم في المخاتلة والخداع إلا إذا قرأنا شيئا من حكاياتهم لنعيش في موقف تطبيقي وعملي، ونأخذ هذه الحكاية من كتاب «الفرج بعد الشدة» ما دمنا نأخذ شواهدنا منه-وقد ذكرها ابن الجوزي أيضا[113] في قصصه عن «فطن المتلصصين» وهو تصنيف له مغزاه ودلالته في هذا المقام.

تقول الحكاية، التي نسوقها بكاملها-برواية التنوخي-بعد حذف سندها قال حدثني غلام لي: قال:

كنت ناقدا بالأبلة (أي جابيا أموالا) لرجل تاجر، فاقتضيت له في البصرة نحو خمسمائة دينار عينا وورقا (أي ذهبا وفضة) ولففتها في فوطة، وأشفيت على المصير إلى الأبلة. فمازلت أطلب ملاحا حتى رأيت ملاحا مجتازا في خيطية (سفينة دقيقة الحجم سريعة الحركة) خفيفة فارغة، فسألته أن يحملني، فسهل علي الأجرة، وقال: أنا راجع إلى منزلي بالأبله فانزل معي، فنزلت، وجعلت الفوطة بين يدي. وسرنا إلى أن تجاوزنا «مسماران» من ضواحي البصرة) فإذا برجل ضرير على الشط يقرأ أحسن قراءة تكون، فلما رآه الملاح كبر، فصاح هو بالملاح: احملني فقد جنني الليل وأخاف على نفسي، فشتمه الملاح. فقلت له (إشفاقا): احمله. فدخل إلى الشط فحمله، فلما حصل معنا رجع إلى قراءته، فخلب عقلي بطيبها.

فلما قربنا من الأبله، قطع القراءة، وقام ليخرج في بعض المشارع في الأبله، فلم أر الفوطة، فقمت واقفا، واضطربت وصحت، فاستغاث الملاح وقال: الساعة تقلب الخيطية، وخاطبني خطاب من لا يعلم حالي، فقلت له:

يا هذا كانت بين يدي فوطة فيها خمسمائة دينار. فلما سمع الملاح ذلك بكى ولطم وتعرى من ثيابه، وقال: ادخل الشط ففتش، ولا موضع لي أخبئ فيها شيئا فتتهمني بسرقته ولي أطفال، وأنا ضعيف، فالله، الله في أمري، وفعل الضرير مثل ذلك. فتشت الخيطية فلم أجد شيئا، فرحمتهما وقلت: هذه محنة لا أدري كيف التخلص منها، وخرجنا، فعملت على الهرب، وأخذ كل واحد منا طريقا، وبت في بيتي، ولم أمض إلى صاحبي وأنا بليلة عظيمة، فلما أصبحت، عملت على الهرب إلى البصرة، لأستخفي فيها أياما، ثم أخرج إلى بلد شاسع.

فانحدرت، فخرجت في مشرعة بالبصرة، وأنا أمشي وأتعثر وأبكي قلقا عل فراق أهلي وولدي، وذهاب معيشتي وجاهي، إذ اعترضني رجل، فقال: يا هذا، ما بك؟ فقلت: أنا في شغل عنك، فاستحلفني فأخبرته، فقال: امض إلى السجن ببني نمير، واشتر معك خبزا كثيرا وشواء جيدا، وحلوى، وسل السجان أن يوصلك إلى رجل محبوس، يقال له: أبو بكر النقاش، وقل له: أنا زائره، فإنك لا تمنع، وان منعت، فهب للسجان شيئا يسيرا، فإنه يدخلك إليه، فإذا رأيته فسلم عليه ولا تخاطبه، حتى تجعل ما معك بين يديه، فإن أكل وغسل يديه، فإنه يسألك عن حاجتك، فأخبره خبرك، فإنه سيدلك على من أخذ مالك، ويرتجعه لك. ففعلت ذلك، ووصلت إلى الرجل فإذا هو شيخ مثقل بالحديد. فسلمت عليه وطرحت ما معي بين يديه. فدعا رفقاء كانوا معه، فأقبلوا يأكلون معه، فلما استوفى وغسل يديه، قال: من أنت ؟ وما جاء بك ؟ فشرحت له قصتي. فقال: امض الساعة لوقتك-ولا تتأخر-إلى بني هلال، فاقصد الدرب الفاني حتى تنتهي إلى آخره، فإنك تشاهد بابا شعثا، فافتحه وادخل بلا استئذان، فستجد دهليزا طويلا يؤدي إلى بابين، فادخل الأيمن منهما، فسيدخلك إلى دار فيها بيت فيه أوتاد وبوار، وعلى كل وتد إزار ومئزر، فانزع ثيابك، وعلقها على الوتد، واتزر بالمئزر واتشح بالأزار، واجلس، فسيجيء قوم يفعلون كما فعلت، إلى أن يتكاملوا، ثم يؤتون بطعام فكل فكم، وتعمد أن تنعل كما يفعلون في كل شيء، فإذا أتوا بالنبيذ فاشرب معهم أقداحا يسيرة، ثم خذ قدحا كبيرا فاملأه وقم، وقل: هذا «ساري» (نخب) لخالي أبي بكر النقاش، فسيضحكون ويفرحون، ويقولون: هو خالك؟ فقل نعم، فسيقومون

ويشربون لي فإذا تكامل شربهم لي. وجلسوا، فقل لهم: خالي يقرأ عليكم السلام، ويقول لكم: تحياتي يا فتيان: ردوا على ابن أختي المئزر الذي أخذتموه أمس من السفينة بنهر الأبلة، فإنهم يردونه عليك.

فخرجت من عنده، ففعلت ما قال لي، وجرت الصورة على ما ذكره سواء بسواء، وردت الفوطة علي بعينها، وما حل شدها. فلما حصلت لي قلت لهم: يا فتيان، هذا الذي فعلتموه هو قضاء لحق خالي، وأنا لي حاجة تخصني، فقالوا: مقضية، فقلت: عرفوني كيف أخذتم الفوطة ؟ فامتنعوا، فأقسمت عليهم بحياة أبي بكر النقاش.

فقال لي واحد منهم: تعرفني ؟ فتأملته، فإذا هو الضرير الذي كان يقرأ، وإنما كان يتعامى حيلة ومكرا، وأومأ إلى آخر. وقال: أتعرف هذا؟ فتأملته، فإذا هو الملاح بعينه، فقلت: أخبراني كيف فعلكما؟ فقال الملاح: أنا أدور في الشارع في أول أوقات المساء، وقد سبقت بهذا المتعامي فأجلسته حيث رأيت، فإذا رأيت من معه شيء له قدر، ناديته، وأرخصت له الأجرة وحملته. فإذا بلغ إلى القارئ، وصاح بي شتمته، حتى لا يشك الراكب في براءة الساحة، فإن حمله الراكب فذاك، وان لم يحمله رققته حتى يحمله، فإذا حمله وجلس هذا يقرأ قراء ته الطيبة، ذهل الرجل كما ذهلت أنت، فإذا بلغنا إلى موضع نكون قد خلينا فيه رجلا متوقعا لنا، يسبح حتى يلاصق السفينة، وعلى رأسه قوصرة (وعاء مثل الكيس يتخذ من القصب وغيره)، فلا يفطن الراكب، فيستلب هذا الرجل المتعامي-بخفة-الشيء الذي قد عينا عليه، فيلقيه إلى الرجل الذي عليه القوصرة فيأخذها ويسبح إلى الشط، فإذا أراد الراكب أن ينزل وافتقد حاجته، عملنا كما رأيت، فلا يتهمنا، ونتفرق، فإذا كان الغد اجتمعنا واقتسمنا ما أخذناه، واليوم كان يوم القسمة، فلما جئت برسالة خالك، أستاذنا، سلمنا إليك الفوطة، قال: فأخذتها وانصرفت [114].

والنص في غنى عن التعليق، بعد أن عشنا مع هذا النوع من اللصوص الشطار، ووقفنا على آدابهم وتقاليدهم المرعية.. عبر هذه الحكاية التي تعود إلى القرن العاشر الميلادي، لنعود فنقرأ شيئا قريبا جدا من روحها وتفاصيلها في إحدى القصص «البيكارسك» الإسبانية في القرن السابع عشر [115] حتى ليضطر المترجم في مقدمته الطويلة إلى أن يذكرنا بلصوص

الجاحظ في بخلائه والهمذاني والحريري وحيلهم، ولو قدر له أن يقرأ القصة السابقة أو غيرها كثير مما ورد فيهم لأشار إليها بالتأكيد، باعتبارها أهم من إشارته إلى لصوص الجاحظ والهمذاني والحريري وغيرهم.

وخير ما نختتم به هذا الفصل نماذج من «حيل الطرارين» الطريفة الرائعة والموجزة في الوقت نفسه: أتى بعضهم بزازا في غدوة، وهو فارس مع غلام فقال: ائتني بجراب بلحى وجراب مروى وعجل وخذ الثمن. فأخرج ذلك وساومه وأطمع التاجر وقال: ائتني بآخر. فلما دخل الحانوت قال: ما أضيع متاعكم وأنتم تسخرون بالناس، لو أن إنسانا أخذ متاعك هذا وقفل الباب هكذا ما كنت تفعل؟ فحرك الباب والتاجر يظن أنه يلعب فإذا هو قد فر إلى الساعة. ودخل أخر على قوم فقال أحدهم: ما في الدنيا أعجب من فلان، ترمى بخاتمك في الهواء فان شئت أتاك به وان شئت بغيره. فقال أنا أريكم ما هو أعجب من هذا، وهاتوا خواتيمكم فأخذها كلها فجعلها في أصابعه وجعل يمشي القهقرى ويصفر، وينظر إلى عين الشمس حتى غاب عن أعينهم فطلبوه فلم يجدوه، فقالوا: هذا والله أعجب. وصلى بعضهم مع قوم فلما سجدوا تناول نعلا كأنه يريد أن يقتل عقربا، فضرب بها ثم أشار لآخر ليساره كأنه يريد أن يتناولها فيرمي بها ويعود إلى الصلاة، ففر بالنعل.

واكترت امرأة دارا ثم أظهرت بأنها تريد تجصيصها لأنها تريد أن تزوج فيها ابنها، فاكترت أجراء وأخذت من الجيران آلات، وجمعت متاع الأجراء والآلات في بيت ثم ذهبت. وقال بعضهم: دخلت مسجدا مع صاحب لي فنام ووضع عنده عمامته، فإذا أنا برجل قد دخل فأخذ العمامة وجعل يضحك في وجهي، وهو واضع سبابته على فمه، كأنه يقول: اسكت وجعل يتراجع القهقرى وأرى أنه يلاعبنا فمر فانتبه صاحبي فقلت كان كذا فطلبناه فلم نجده.. [116] وما اكثر ما سوف نلقى من حيل وألاعيب شاطرة وشيكا.

ولهذا لا غرو أن ينسب إلى الحسن البصري قوله: إذا كان اللص ظريفا لم يقطع. ولعله يقصد بتلك العبارة-إن صحت نسبتها إليه-أن اللص الظريف له من براعة البيان والمقدرة على المنطق، وتبرير «فعلته الشنعاء» تبريرا ذكيا ساخرا من المجتمع الذي دفعه إلى ذلك ما يستطيع به إقناع القاضي ببراءته، حتى يسقط عنه حد القطع.

العيارون والثورة على الدولة والمجتمع

«أنا الموج الكدر، أنا القفل العسر، أنا النار، أنا العيار، أنا الرحى إذا استدار، أنا الذي أسست الشطارة، و بوبت العيارة، أنا فرعون أنا هامان، أنا النمرود، أنا الشيطان.. . الخ».

بهذه اللغة، وبهذه الصفات، يفتخر أبو القاسم (أحمد بن علي التميمى) البغدادي في حكايته النادرة في التراث الشعبي العربي، المعروفة باسمه[117] أليس هو الذي أسس الشطارة، و بوب العيارة كما يزعم؟ فوضع تقاليدها وآدابها وشروطها.. في القرن الرابع الهجري.. . بل أليس هو الذي أشرف على تدريب ابن حمدي أو حمدون، لص بغداد الشريف وفتاها الظريف ؟ أليس هو أستاذه في فنون الشطارة والعيارة ؟ يقول أبو القاسم مفتخرا في حواره «هذا حمدون ربي في حجري.. وحمدان أنا ربيته» [118].. . بل كثيرا ما افتخر أبو القاسم منذ أول سطر في حكايته الطويلة بذلك [119]. وعندما شاء أن يبدي إعجابه بامرأة وصفها بأنها «عيارة» [120] حتى في مجال المجون والخلاعة. ولم يكن أبو القاسم وحده هو الذي جعل من الشطارة والعيارة مناط فخره، بل هو أمر سوف يفتخر به كل شطار بغداد وعياريها[121]. بغداد التي بدأ يهدها الصراع المذهبي والعقائدي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي.. منذ أن أصبح خلفاء بني العباس ألعوبة في يد أجناد الفرس والترك والديلم وغيرهم من شذاذ الأرض وأفاقيها، وقد أضحت مقدرات الدولة في أيديهم، فعاثوا فسادا، لا هم لهم إلا «الظلم والتجديف والخساسة وقلة الدين وحب الفساد» لجمع المال وتكديس الثروات بدلا من أن يكونوا «خلفاء الله على العباد» على حد تعبير أبي حيان التوحيدي.. فانتشر في أيامهم، كما يقول «غلاء القوت وعوز الطعام، وتعذر الكسب، وغلبة الفقر، وتهتك صاحب العيال..» والعدو الخارجي على الأبواب، «وماج الناس بمدينة السلام واضطربوا وتقسم هذا الموج والاضطراب بين الخاصة والعامة، وقد وجدت طائفة من العامة فرصتها في العبث والفساد، والنهب والغارة» (إبان فتنة 362 هـ).

كل هذا والسلطان قد أضرب عن هذا الحديث، لانهماكه في القصف والعزف، وإعراضه عن المصالح الدينية والخيرات السياسية[122] كما يقول التوحيدي في الليلة الثامنة والثلاثين من لياليه، وكيف أن الناس قبيل هذه

الفتنة قد «اجتمعوا عند الشيوخ والأماثل والوجوه والأشراف والعلماء، وكانت النية بعد حسنة، وللناس في ظل السلطان مبيت ومقيل، وعجوا وضجوا، وقالوا: الله، انظروا في أمر الضعفاء، وأحوال الفقراء، واغضبوا لله ولدينه.. . ولو كان لنا خليفة أو أمير أو ناظر سائس لم يفض الأمر إلى هذه الشناعة وأن أمير المؤمنين المطيع لله، إنما ولاه ما وراء بابه، ليتيقظ في ليله، متنكرا في مصالح الرعايا، و ينفذ في نهاره آمرا وناهيا، ما يعود بمراشد الدين ومنافع الدانين والقاصين، وإلا فلا طاعة، وقالوا كلاما على هذا الطابع، وفي هذا النسج» [123] وهي الفتنة التي أفرزت عددا من مشاهير العيارين وقوادهم كما سيروي لنا التوحيدي نفسه.

وإذا كان أبو حيان قد أدان السلطان أو الخليفة الطائع لله العباسي لانهماكه في القصف والعزف وإعراضه عن المصالح الدينية والخيرات السياسية، على حد تعبيره، وأن قائد القواد عز الدولة باختيار بن معز الدولة البويهي والملك المسؤول صاحب الأمر بالعراق، ذهب «يتصيد» في نواحي الكوفة، فان الذي لم يقبله أبو حيان هو أن العامة بقيادة العيارين قد تمكنوا من تحطيم شبابيك قصر الخلافة يبتغون الوصول إلى الخليفة، لولا أن منعوا من ذلك، وأغلقت دونهم أبواب دار الخلافة فتكلموا-العيارون- بما «استقبح ذكره جماعة من المؤرخين ونسبوه إلى العجز عما أوجب الله عل الأئمة» على حد تعبير ابن الأثير في كامله وهو يؤرخ لهذه الفتنة في حوادث سنة 361 هـ، الذي يواصل الحديث عنها بما لا يخرج عن رواية أبي حيان إلا في التفاصيل الدقيقة، ولكنه يعقب عليها بقوله، «وظهرت في تلك الفتنة عدة قواد من العيارون، تقسموا السلطة في بغداد» وهو نص بالغ الدلالة كما نرى.

ونعود إلى هذه اللوحة الحية التي رسمها لنا أبو حيان بريشته الصادقة الساخرة-وإن كنت قد اختزلتها اختزالا-لنصل إلى هدفين، أولهما-وله ما بعده: هو أن الوزير ابن سعدان الذي كان يسامره التوحيدي قد أنكر عليه ما رواه من أمر الفتنة (فهو وزير لدى البويهيين، وكانت.. الفتنة قد حدثت في عهدهم أيام «عز الدولة» والعراق تحت نفوذهم منذ أيام الخليفة المستكفي سنة 334 هـ) محتجا على ذلك بقوله:

«لقد قرأت ما دونه الصابي أبو اسحق في التاجي (كتاب في تاريخ بني

بويه) فما وجدت هذا الحديث فيه. فقال أبو حيان (مبررا تجاهل الصابي): «لعله لم يقع إليه، أو لعله لم ير التطويل به، أو لعله لم يستخف ذكر عز الدولة عل هذا الوجه» ولعل أصدق المبررات التي ساقها أبو حيان. هو المبرر الأخير، ذلك أن المؤرخين الرسميين-أي هؤلاء الذين يكتبون التاريخ، ليقدموه للملوك-كانوا يغفلون ذكر مثل هذه الوقائع، وان ذكروا شيئا منها في معرض حديثهم فهو عرض عام لا يخلو من غمز ولمز، وقد فعل أبو حيان التوحيدي نفسه مثل هذا، لولا أن سأله الوزير ابن سعدان-كعادته-ملحة الوداع، قائلا: «فهل سمعت في أيام الفتنة بغريبة؟».

قال أبو حيان، وهذا هو الهدف الآخر من اختيارنا لهذه اللوحة:

«كل ما كنا فيه كان غريبا بديعا، عجيبا شنيعا، حصل لنا من العيارين قواد، وأشهرهم ابن كبرويه، وأبو الدود، وأبو الذباب، وأسود الزبد، وأبو الأرضة، وأبو النوابح (لاحظ نمطية هذه الأسماء جميعا) وشنت الغارة، واتصل النهب وتوالى الحريق حتى لم يصل إلينا الماء من دجلة، أعني الكرخ»[124].

وبريشة الفنان المبدع يرسم لنا أبو حيان صورة واحد من هؤلاء العيارين الذين بهر بهم فيقول: «كان أسود الزبد عبدا يأوي إلى قنطرة الزبد، ويلتقط النوى، ويستطعم من حضر ذلك المكان، يلهو ويلعب، وهو عريان لا يتوارى إلا بخرقه، ولا يؤبه له، ولا يبالي به، ومضى على هذا دهر، فلما حلت النفرة، أعني لما وقعت الفتنة، وفشا الهرج والمرج، ورأى هذا الأسود من هو أضعف منه قد أخذ السيف وأعمله، طلب سيفا وشحذه، ونهب وأغار وسلب، وظهر منه شيطان في مسك إنسان، وصبح وجهه، وعذب لفظه، وحسن جسمه، وعشق وعشق، والأيام تأتي بالغرائب والعجائب، وكان الحسن البصري يقول في مواعظه، المعتبر كثير، والمعتبر قليل. فلما دعي قائدا وأطاعه رجال وأعطاهم وفرق الأعطية فيهم، وطلب الرئاسة عليهم، صار جانبه لا يرام، وحماه لا يضام».

لوحة فنية هي صورة هذا العيار القائد، كما رسمها هذا الفنان الكبير.. . ساخرا، ويأبى-بعد أن فتن بحسن خلقه-إلا أن يوشيها بموقف فروسي نبيل لهذا اللص العيار، مع جارية له كان قد اشتراها بألف دينار، وكانت حسناء جميلة فامتنعت عليه.. فأعتقها وأعطاها ألف دينار بحضرة القاضي

ابن الدقاق، ثم يعقب أبو حيان على هذه القصة، بقوله: «فعجب الناس من نفسه وهمته وسماحته-مع شره وسفكه للدم-ومن صبره على كلامها وترك مكافأتها على كراهيتها، فلو قتلها ما كان أتى ما ليس من فعله في مثلها[125]». ولكنه فعل ما تمليه عليه خلائق الفتوة والفروسية «الشاطرة» التي يؤمن بها الشطار والعيارون.

هي لوحة فنية رائعة يهديها لنا أبو حيان، عن واحد من هؤلاء العيارين، أرجو أن نقرأها ثانية، وأن نتأملها، وألا تغيب عنا-في الوقت نفسه-دلالاتها الاجتماعية والسياسية وأبعادها الفنية.. ومدى ما يمكن أن تتركه من تأثير في وجدان العامة، عل الرغم من أن أبا حيان نفسه، كان ضحية هؤلاء العيارين في هذه الفتنة التي تحدث عنها حيث «شنوا الغارة واكتسحوا ما وجدوا في منزلي من ذهب وثياب وأثاث، وما كنت ذخرته من تراث العمر، وجردوا السكاكين عل الجارية في الدار يطالبونها بالمال، فانشقت مرارتها، ودفنت في يومها، وأمسيت وما أملك مع الشيطان فجرة، ولا مع الغراب نقرة» [126].

في ضوء هذه الحادثة لنا أن نفهم سبب هذه المداراة التي كان يكتب بها المؤرخون والأدباء ولاسيما الرسميون منهم عن هؤلاء الشطار والعيارين، على حين كان العامة يتعاطفون معهم، و يرددون حوادثهم في إعجاب شديد، ومبالغة شائقة ويخضعون لنفوذهم، لهذا لا غرو أن تكون أكثر الاضطرابات والثورات الداخلية بقيادة هؤلاء العيارين الثائرين الذين تمردوا على المجتمع والدولة، مستغلين عادة ما ينشب من فتن داخلية أو صراع على السلطة أو غير ذلك.

وبلغ من شانهم أن السلطة كانت تخرج إليهم الجيوش للقضاء عليهم، فلا تنال منهم، إن لم تنهزم أمامهم، وكانت تتحطم هيبة الدولة بسبب ذلك. وتضطر حينئذ إلى مهادنة بعضهم حتى قويت شوكته، وكثر أتباعه. بهذا يحدثنا ابن جرير الطبري وابن مسكويه وابن الأثير وابن كثير والمسعودي واليعقوبي وابن العماد والصابي وابن تيفور والخطيب البغدادي وابن الربيع والهمداني وابن الجوزي وابن إياس وغيرهم من المؤرخين، وكثيرا ما وصف ابن الأثير-على سبيل المثال-أخبار الاضطرابات الخطيرة التي حدثت في بغداد في القرن الرابع بأنها كانت بقيادة «الفتيان العيارين» وجماعاتهم كما

يسميهم [127] وكذلك في تأريخه لحوادث العصور التالية، ليس في بغداد وحدها، بل في سائر المدن والأمصار الإسلامية.. و يشير إلى عظم شأنهم وقوة نفوذهم، وأن بعض الوزراء، وغيرهم من أرباب الحل والعقد، كانوا «يوالسون» معهم، أو مع بعضهم، و يقاسمونهم، و يسكتون عنهم.. «ودأبهم السلب والنهب والقتل وشن الغارات». وأنهم يسمون أحيانا «شطارا» وكانوا يتزيون بزي خاص، ولا سيما في العصور المتأخرة.. ولكنه يشير أيضا إلى أن قسما كبيرا من العامة كان يتعاطف معهم ويتستر عليهم، بل إنهم دائما يعطفون عليهم ويعجبون بهم لسطواتهم التي كانت تقع على بيوت الوزراء والقواد ورجال القضاء والشرطة، وكبار التجار وغيرهم من ذوي اليسار والنفوذ. الأمر الذي دفع بعض الدارسين المحدثين-في ضوء-هذا التعاطف الشديد-والدائم بين العامة والعيارين-إلى إبداء رأي جدير بالاهتمام، فقال:

«يبدو إذن أن إجرام العيارين كان يحمل فكرة محببة إلى الشعب البسيط، لعلها نوع من الأفكار الاشتراكية، نظير محاولة القضاء على التوزيع غير العادل للثروة، ولو بطرق غير مشروعة» [128]، ولعله رأى قريب مما قيل في حركة الصعاليك في الجاهلية كما سنرى تفصيلا فيما بعد. وهل ثمة أبلغ في موقف العامة وتعاطفهم مع هؤلاء العيارين من ثورتهم على الدولة، حين قتل باذ الكردي (وكان قاطع طريق استطاع أن يستولي على ديار بكر) في إحدى المعارك، وحملت رأسه إلى بني حمدان، فصلبت جثته على دار الإمامة «فثار العامة وقالوا: رجل غاز، ولا يحل فعل هذا به، وظهر منهم محبة كثيرة له، وأنزلوه وكفنوه وصلوا عليه ودفنوه-على حد تعبير ابن الأثير وعجزت الدولة أن تفعل مع العامة شيئا» [129].

وهذا يعني أن حركة العيارين والشطار، وإن كانت مرفوضة من الناحية القانونية و«السلطوية» فإنها مقبولة من الناحية الاجتماعية، ويعد أصحابها من الأبطال في نظر العامة، تلهج بذكرهم وتشيد ببطولتهم في حديثها السيار، ولها مبرراتها في ذلك.. فهي تنظر إليهم والى تمردهم أو ثورتهم على الدولة والمجتمع باعتبارهم يمثلون ثورة الفقراء عل الأغنياء. [130] والأمر في الحالين يعني تمردا سياسيا واقتصاديا واجتماعيا، وهذا يعني-أول ما يعني-أن حركات الشطار والعيارين وأشباههم كانت حركات سياسية شعبية ذات طابع «بروليتاري-اقتصادي» بتعبيرنا المعاصر.

وهذا يعني أيضا أن حركة العيارين والشطار لا تزدهر إلا في الحواضر السياسية والاقتصادية أولا ومنها تمتد إلى الأطراف والمدن الكبرى، ذات الثقل الاقتصادي، البعيدة نسبيا عن مركز السلطة، وقد يكون العكس صحيحا، ولكنها في الحالين لا تزدهر إلا في محيط متحضر، أثر بلوغ الدولة ذروة مدها الحضاري (العسكري والسياسي والاقتصادي). وسوف نلتقي بهم في حواضر عربية أخرى بعد قليل.. بل تجدر الإشارة إلى أن جل المعارضين للحكومة كانوا يتخذون من الأسواق مواضع للتعبير عن سخطهم ومعارضتهم وكان ذلك يتيح فرصة لتجمع العيارين والشطار وتنظيم صفوفهم. [(131)]

وهذا يعني أيضا، أن هذه الحركة تأتي نتيجة طبيعية لما تنتهي إليه الحضارات من تناقضات تاريخية.. ومن ثم كان ازدهار حركة العيارين والشطار في بغداد من جراء التمايز الطبقي والتباين الاقتصادي الذي كان يزخر في ذلك الحين المجتمع البغدادي-ومن بعده المجتمع القاهري والشامي- حيث كان السلاطين والولاة وقواد الجند والأمراء والأثرياء يعيشون في أقصى درجات الغنى المترف، على حين كان عامة الشعب من الفقراء والمعدمين والحرافيش والغوغاء وأشباههم من العاطلين والمياومة وأصحاب الحرف المحقرة يعيشون في أقصى درجات الحرمان المدقع. ومن جراء الصراع المذهبي والتكتل القومي (الشعوبي) والتمزق السياسي والخلل الاقتصادي الذي لم يلتئم منذ الربع الأول من القرن الهجري، حيث ضعفت هيمنة الدولة، واستأثر الجند الأتراك بالسلطة دون الخلفاء وأصبح في أيديهم تولية الخليفة وعزله أو قتله. وأضحى لا هم لهم إلا جمع المال لإرضاء جشعهم.. فلا يتورعون عن سلوك شتى السبل للحصول عليه، عنوة واغتصابا واقتدارا بغض النظر عما إذا كان سلوكهم أخلاقيا، بل هو على النقيض من ذلك، وهؤلاء هم اللصوص الحقيقيون، لصوص الشعب الرسميون، بالمعنى السياسي والقانوني والأخلاقي والاجتماعي عند قراء ة التاريخ والأدب الشعبي.. حتى غدت بغداد في أيامهم-كما يقول المؤرخون- مرتعا للفوضى والاضطرابات والقلاقل والفتن، كان العسكر أول من يعيث فيها، فأخربوا البلاد، ونهبوا العباد وسرقوا الأموال وقطعوا الطريق «على حد تعبير الطبري وابن الأثير» وكان العسكر «يقتلون ويخطفون ويسبون

ويسرقون ويتلصصون ويحرقون» على حد تعبير المقريزي وابن اياس-فيما بعد-على نحو ما سنرى تفصيلا.

وكان العامة أول من يدفع ثمن هذه الأوضاع السياسية المتردية، في أرجاء الدولة، ولم تحاول الخلافة العباسية ترضية العامة، ولم تحسب لها حسابا-كما كان الحال في أول عهدها-مثلما كانت تحاول ترضية الجند عندما يشغبون. وكيف ترضيهم وقد أفلت منها زمام الأمور.. ثم كان أن فعل فعله التطور الاقتصادي والاجتماعي الكبير الذي نتج عند انتقال المجتمع من طور زراعي إلى طور تجاري حرفي [132] و بدأت تظهر-آثار السلبية، فأدى إلى هذا التباين الاقتصادي الشديد الذي أشرنا إليه من قبل وكان نتيجة تكديس الثروة عند فئة محدودة (أقلية في المجتمع) ومن هنا برز الانقسام الطبقي، ولم تحاول السلطة القائمة آنذاك الحد من هذا التفاوت في الملكية بالطرق المشروعة وضمان الحقوق والواجبات المترتبة عل ذوي اليسار.

إنهم كما رأينا في حديث الجاحظ-كانوا أيضا قد أسقطوا بعض الفرائض الشرعية الواجبة عليهم تجاه الفقراء، فامتنعوا عن دفع الزكاة طوعا فاحتج العيارون واللصوص والشطار-حين يقطعون الطريق- بأنهم إنما يأخذون حقهم في الزكاة، شاء أرباب الأموال أو كرهوا، ويزعمون أنهم فقراء يستحقون أخذ الزكاة «لأن الزكاة فريضة واجبة، تؤخذ من أغنياء المسلمين وتفرق في فقرائهم» ويرى المؤرخون أن ظاهرة التمايز الطبقي والتباين الاقتصادي قد أصبحت لافتة للنظر منذ منتصف القرن الثالث الهجري، وأن سوء توزيع الثروة لم يعد أمرا محتملا.. فكان أن شكا الفقراء علانية، وأظهروا تذمرهم منه مرات كثيرة، دون جدوى، أمام هذه المتناقضات الاجتماعية الحادة التي أفرزها النشاط التجاري والصناعي الهائل في الدولة العباسية، تمثلت في «حركات ثورية واسعة، أعاقت النشاط التجاري واستهدفت كيان الدولة العباسية وكادت تطيح بها [133] فما كان إلا أن احترف بعضهم اللصوصية سبيلا غير مشروع، لحق مشروع في حياة كريمة «قوامها: سبيل آمن، وسيرة عادلة، ودنيا باستقامة الخليفة عامرة، وعماله بالحق عاملة».

وكان أن أتاح هذا كله مناخا مواتيا لازدهار حركة الشطار والعيارين، حيث بات الوضع لا يطاق في «بغداد ألف ليلة وليلة» بغداد الرشيد والعصر

الذهبي في الوجدان الشعبي، بغداد أكبر عواصم الدنيا التي كانت تأتي إليها أموال الخراج والجزية والغنائم من كل مكان. فنشأت فيها طبقة مترفة غاية الترف، وهاجر إليها آلاف الفقراء من كل حدب وصوب ليعيشوا- بالتأكيد-على فضلات موائد المترفين من الجهة الأخرى، الأمر الذي تجسده فنيا واجتماعيا حكايات ألف ليلة وليلة خاصة والسير الشعبية العربية عامة، متمثلا في تلك القصور الفخمة المفروشة بأجمل الرياش وأنفس التحف، وحولها البرك والحدائق الغناء، حيث الولائم الكبيرة التي تحتوي على ألوان كثيرة هائلة من مفاخر الطعام ومجالس المنادمة والشراب، وأجمل الجواري وأجذلهن في الموسيقى والغناء، وكان طبيعيا في ضوء هذا الوضع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي أن ظهرت في بغداد قصور باذخة تحتوي على اعظم ما وصلت الحضارة آنذاك من وسائل اللذة والعيش الرغيد كما ظهرت فيها تجمعات بشرية يسودها الفقر والقذارة، وتعشعش فيها عصابات اللصوص والعيارين والشطار ومن لف لفهم. [134] وقد تتمكن السلطة من بعضهم، فلا يكون ذلك مدعاة لليأس، بل مدعاة إيجابية للتمرد أو الثورة على هؤلاء الأغنياء-مهما كان بطش السلطة التي تحميهم-مثلما هي موضع افتخار هؤلاء اللصوص، ومدعاة للإعجاب بهم، إلى الدرجة التي يتساوى فيها عقابهم مع عقاب المفكرين المسلمين الأحرار، وهو أمر بالغ الدلالة، فقد رويت الرواية التالية عن احمد بن حنبل أثناء محنته قال: رحم الله أبا الهيثم، لما مددت يدي إلى العقاب، وأخرجت للسياط إذ أنا بإنسان يجذب ثوبي من ورائي و يقول لي: أتعرفني؟ قلت: لا، قال: أنا أبو الهيثم العيار اللص الطرار، مكتوب في ديوان أمير المؤمنين أني ضربت ثمانية عشر ألف سوط بالتفاريق، وصبرت على ذلك في طاعة الشيطان لأجل الدنيا. فاصبر أنت في طاعة الرحمن لأجل الدين. [135]

في مثل هذه البيئة.. وفي مثل هذه الحياة المحفوفة بالمخاطر وعبث العسكر والقهر السياسي والفكري والتي يعوزها الأمن والاستقرار، يبرز الدور التلقائي والطبيعي لحركة الشطار والعيارين، وتكون للحكايات والقصص التي تؤثر عنهم-في روايتها الشعبية خاصة-دلالاتها السياسية والاجتماعية والتاريخية إلى جانب قيمتها الفنية بطبيعة الحال.

ومهما كان رأي المؤرخين القدماء في هذه الأعمال «التخريبية»التي

أثارها هؤلاء الشطار والعيارون، وأهل الدعارة من العامة، على حد تعبيرهم، فانهم يجمعون على أن خطرهم قد استشرى وباتوا يهددون الخليفة نفسه في عقر داره، و يقودون العامة ضده، و يقتسمون السلطة في بغداد.. الأمر الذي كشف عن ضعف السلطة وعجزها، مهما استدعت لمواجهتهم ومطاردتهم من قوات إضافية، فإنها تنهزم عادة، وقد تنتصر أحيانا عليهم، ولكنهم لا يلبثون أن يعودوا مع بوادر كل أزمة أو فتنة وما اكثر ما كان من أزمات وفتن. ولكنهم يشيرون أيضا إلى أنهم يحظون بتعاطف العامة والفئات المحرومة أو المقهورة التي تساندهم في ثورتهم ضد الحكومة وأنهم ينتظمون في صفوفهم، فقد ذكر الطبري أن باعة الطريق وأهل السجون والأرباض وأهل السوق انخرطوا في صفوف العيارين وحاربوا ببسالة قبالة جيش طاهر ابن الحسين، وحصلت مضاعفات ونهبت الحوانيت والأسواق و بيوت الأغنياء خلال تلك الفتنة التي دامت أربعة عشر شهرا بين الأمين والمأمون(136) عل نحو ما سنرى تفصيلا في المعالجة التاريخية. ومن ثم يرى البعض أن حركة العيارين والشطار كانت حركة شعبية تضم في صفوفها الكثيرين من أهل الأصناف والصنايع أي الطوائف والحرف الصغيرة، وأن هدفهم الأساسي كان موجها للتجار الموسرين (137) ومن يحميهم من رجال السلطة، وان كان من شيمهم ألا يعرضوا لأصحاب البضائع القليلة التي تكون قيمتها دون ألف درهم، فضلا عن احترامهم للمرأة، فلا تفتش ولا تسلب ولا تهان.

وعلى الرغم من أن أسلوبهم في التمرد أو الثورة على المجتمع والدولة كان يفتقر للنظام بله التنظيم والتخطيط لتغيير أسلوب الحكم، ولم يكن للقائمين بها من تصور لمجتمع آخر، ومن ثم فهم لا يشكلون طبقة تاريخية (كالزنج والقرامطة وغيرهما) بل لم يخطر ببالهم أساسا الثورة على نظام الخلافة أو ذات الخليفة باعتباره خليفة الله في الأرض-لا تاريخيا ولا فنيا- (ومن ثم فأقصى ما يطمح إليه الوجدان الشعبي في حكايات الشطار أن يحظى أبطالها بمباركة الخليفة أولا، بعد أن يجبروه على أن يتقي الله في رعيته، ثم يبدءون-فنيا-في تحقيق العدالة الاجتماعية والسياسية التي تحلم بها الجماهير المحرومة). فإنهم كانوا يشكلون «تكتلا نتج عن شعور تكون لدى الطبقة العامة، لزيادة نسبة التباين الطبقي وسوء الوضع المعيشي

للطبقة العامة، وانتشار الفوضى السياسية» [138] وهو تكتل ضم كل الفئات الاجتماعية المحرومة.. .. التي طحنها الفقر والكساد والبطالة والازدراء الاجتماعي والتي ضجرت من الصراع المذهبي والقومي والسياسي وضاقت بسيطرة العسكر من الفرس والترك والديلم، وبطشهم وظلمهم وارتشائهم، ويئست من ضعف الحلفاء وعجزهم... وما يدور في قصورهم من فتن ومؤامرات، و برمت ببذخ الأثرياء والمحتكرين. وهو تكتل أبرز عددا من القادة العيارين الذين استطاعوا أن يحفروا أسماءهم في ذاكرة التاريخ، وذاكرة الشعب الفنان، فكان هذا التراث الأدبي الرائع من قصص الشطار وسيرهم.

وإذا كانوا قد حظوا بتأييد العامة وإعجابهم فإنهم قد حظوا أيضا بإعجاب بعض المؤرخين والكتاب، وقد وجدوا في ثورتهم درسا سياسيا للقائمين على السلطة، وفي تدوين أخبارهم شكلا غير مباشر من أشكال احتجاجهم على ما يمر به عصرهم من فتن واضطرابات وبخاصة في العصور المتأخرة، وعلى الرغم من أنهم سايروا التعبير الشائع عن هؤلاء المتمردين فسموهم باللصوص الشطار والعيارين والدعار والزعار والطرار وغير ذلك مما تمتلئ به كتب التاريخ، فإن قارئ ما كتبوه عنهم يجد أنها جميعا مسميات سياسية-إذا صح هذا التعبير-يطلقها القائمون على السلطة،

لتشويه غاياتهم النبيلة ثم يشايعهم المؤرخون الرسميون في ذلك، وأن حركاتهم وانتفاضاتهم ليست إلا «انتفاضة حرامية» يقوم بها هؤلاء العيارون من العامة ضد عجز الدولة، وترف ذوي الدخول الفاحشة عل حين كان الشعب يتضور جوعا وألما.

ولكن هذا لا يعني-أيضا-أن كل الشطار والعيارين أبطال أو شرفاء، أو أن جميع حركاتهم كانت انتفاضات ثورية واعية، أو ذات غايات نبيلة، قديما وحديثا عل السواء، فذلك ما لم أقل به، بل ما من انتفاضة شعبية إلا وقد اندس فيها كثير من المشبوهين.. فما بالنا إذا كان أبطال مثل هذه الانتفاضات هم من الشطار والعيارين أساسا، بل كثيرا ما تستغل آمال هؤلاء الفقراء القوى المناوئة للسلطة نفسها، كما أن التاريخ العربي القديم يؤكد أن بعضا من رجال السلطة ذاتها وذوي النفوذ والحكام كان متواطئا مع حركات الشطار والعيارين، وقد أشرنا وسوف نشير إلى نماذج من هذه الحركات

التي كان أصحابها أدوات في يد السلطة نفسها، يسومون الناس الهول بمعرفة السلطان نفسه، ولنقرأ بعض ما كتبه الطبري نفسه في هذا الشأن، قال: «إن الشطار الذين كانوا ببغداد والكرخ آذوا الناس أذى شديدا وشهروا الفسق وقطعوا الطريق وأخذوا النساء والغلمان في الطرق.. وكانوا يسألون الرجل أن يقرضهم أو يصلهم فلا يقدر أن يمتنع عليهم، وكانوا يجتمعون فيأتون القرى فيكاثرون أهلها ويأخذون ما قدروا عليه من متاع وغير ذلك، ولا سلطان يمنعهم، ولا يقدر عل ذلك منهم، لأن السلطان كان يعتز بهم، وكانوا بطانته، فلا يقدر أن يمنعهم من فسق يرتكبونه، وكانوا يجبون المارة في الطريق وفي السفن، و يأخذون الأجور عل خفارة المساكن و يقطعون الطرق علانية، ولا أحد يقدر عليهم، وكان الناس منهم في بلاء عظيم». ولهذا الخبر التاريخي دلالته الحضارية التي لا تخفى. (139)

يتبين لنا إذن-عند دراسة بوادر ظاهرة الشطارة والعيارة في التاريخ العربي أو في الأدب العربي القديم-أننا لسنا أمام نوع من اللصوص «التقليديين» الذين ينبغي أن تطبق عليهم الحدود الشرعية والوضعية، ولكننا أمام نوع من اللصوص-الثوار-إذا جاز هذا التعبير، ولعل هذا هو الذي دفع «ماسينيون» إلى وصف هذا النوع من البطولة في التاريخ العربي بالبطولة خارج القانون، ووصف فروسية أصحابها بالفروسية المتمردة، اتخذ أصحابها من اللصوصية وسيلة من وسائل التمرد الرافض للواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. (140).

ومجمل الأمر إن حركة الشطار والعيارين في بوادرها هي حركة شعبية أصيلة ظهرت من بين العامة، تمردت على الدولة والمجتمع، واستهدفت الثورة عل الحكومة أو السلطة وذوي المال في وقت واحد، وذلك عن طريق احتراف أعمال اللصوصية والعيارة، ومن الجدير بالذكر أن كلمة (عيار) قد ظلت تستخدم في تركستان حتى وقت قريب بمعنى (اللص الشريف) الذي كان يلجأ إلى أعمال اللصوصية لأنه يفشل في الحصول عل تسوية لوضعه الاجتماعي أو الحرية السياسية، (141) ولا شك أن هذه الحركة التي لجأت إلى أساليب متطرفة غير مشروعة كانت قد وجدت ما يبرر سلوكها في وضعها السيئ من جهة وفي تعسف الحكومة وما مارسته من قسوة وظلم من جهة أخرى. (142)

فلنتجاوز الآن تلك اللمحات السريعة الكاشفة عن بدايات الظاهرة وبوادرها التي عرفت باسم حركة الشطار والعيارين، وما آثر عنهم، مما للمناه من المصادر التاريخية والأدبية و إلى شيء من التفصيل التاريخي أبان فترات ازدهار نشاط أو حركات هؤلاء الشطار والعيارين، وانتفاضاتهم الشعبية، بغية الوقوف على حقيقة هذا الدور السياسي والاجتماعي الذي لعبوه عل مسرح الأحداث السياسية والتاريخية أو لعبه نظراؤهم كالفتيان والأحداث والزعار والحرافيش وغيرهم من الطوائف الشعبية الدنيا المتمردة أحيانا، والثائرة أحيانا أخرى في البيئات العربية الأخرى.. .. وذلك بالقدر الذي يضيء لنا الجانب الأدبي والفني من هذه الدراسة.

المصادر والمراجع والهوامش

(1) علم الفولكلور: 109-112

(2) احسن التقاسيم: ص 120

(3) مختصر كتاب البلدان: 239-240

(4) تاريخ ابن الأثير 6: 268-269

(5) تاريخ الطبري 8: 448-480، ومروج الذهب: 3973-415، والكامل لابن الأثير 6: 271-277.

(6) تاريخ الطبري 8: 448.

(7) تاريخ ابن الأثير 6: 273.

(8) تاريخ الطبري 8: 448

(9) تاريخ الطبري 8: 445

(10) تاريخ ابن الأثير 6: 272-273

(11) تاريخ الطبري 8: 456-457، وابن الأثير 6: 273-274

(12) تعد وقعة دار الرقيق من اكبر الوقائع بين الفريقين.. انظر مروج الذهب 3: 405. وقد روى المسعودي البيت الأول بشكل مختلف مما يدل على أن الرواية الشعبية الشفوية قد خضعت لبعض التغيير.. وتجدر الإشارة إلى انه لا ينسب الشعر الكثير الذي رواه لأحد معين من الشعراء، بل يكتفي بقوله: قال شاعر «أما الطبري وابن الأثير، فقد ذكرا صراحة أن هذا الشعر من إبداع العيارين والفتيان، وهذا يعني انه شعر شعبي ينبغي أن يقاس فنيا من هذا المنظور.

(13) مروج النهب 3: 404

(14) تاريخ الطبري 8: 448

(15) تاريخ ابن الأثير 6: 274.

(16) انظر نص القصيدة، كاملا، في تاريخ الطبري، 8: 448- 445.

(17) تاريخ الطبري 8:451

(18) مروج الذهب 3: 401-402

(19) تاريخ الطبري 8:456.

(20) تاريخ الطبري 8:457-458، الكامل لابن الأثير 6: 274-275 وانظر أيضا رواية المسعودي، فهي لا تقل طرافة في تفاصيلها عما حكاه الطبري. مروج الذهب، 3: 406.

(21) تاريخ الطبري 8:458، وقد نسبها المسعودي لبعضهم، انظر مروج الذهب 3:406

(22) مروج الذهب 3: 400

(23) تاريخ الطبري 8: 466

(24) تاريخ الطبري 8:463، ومروج الذهب 3:408. وقد وصف المؤرخون الأمين وصفا اسيفا مخجلا. انظر تاريخ الطبري 8:476- 478، وابن الأثير 6: 252.

(25) تاريخ الطبري 8: 459-460.

(26) تاريخ الطبري 8: 463-464.

(27) كلمات فاحشة اضطررت لحذفها حياء.

(28) تاريخ الطبري 8:462.

(29) العراة وردت مصحفة إلى «الغزاة» في تاريخ الطبري وابن الأثير، والصواب ما ذهبنا إليه لأنهم وصفوا خلال ما قيل فيهم من شعر بالعرى الجسدي وفي ضوء ما ذهب إليه محقق مروج الذهب، وان ظل متأرجحا بين اللفظتين.

(30) تاريخ الطبري 8: 465.

(31) تاريخ الطبري 8: 466-467. وقد نسبها المسعودى للشاعر الأعمى. انظر مروج الذهب 3: 409.

(32) تاريخ الطبري 8: 467-468 والطر القطع، والطرار القاطع. والسواط الضارب بالسوط، النطاف الداعر المتهم بالشر والفساد والريبة والفجور والطرار. أيضا هو النشال المتخصص في طر الهمايين والثياب، أي شقها وسلب ما فيها... انظر هذه المواد اللغوية في لسان العرب.

(33) مروج الذهب 3: 408.

(34) تاريخ ابن الأثير 6: 276.

(35) انظر تاريخ الطبري 8:468 ومروج الذهب 3: 408، و يقصد بمخاليب الهصور جيش المأمون بقيادة طاهر بن الحسين وقد أخذت هنا برواية المسعودي للشعر ومما تجدر الإشارة إليه أن هذا الشاعر الضرير له قصيدة رائعة يلين فيها الأمين وجنده ونظامه، ومطلعها:

أضاع الخليفة غش الوزير

وفسق الإمام ورأى المشير

وذكر له المسعودي نماذج أخرى من شعره في مروجه 3:397-399.

(36) تاريخ الطبري 8:470.

(37) نفسه

(38) تاريخ الطبري 8:469

(39) تاريخ الطبري 8:473-474.

(40) تاريخ الطبري 8:475.

(41) مروج الذهب 3:403.

(42) مروج الذهب 3:404.

(43) نفسه 3: 404

(44) نفسه 3: 406

(45) نفسه 3: 407

(46) نفسه 3: 409

(47) لمزيد من التفصيل انظر: تاريخ بغداد لتيفور ص 178.

(48) مروج الذهب 3: 411.

(49) نفسه 3: 411-415

(50) فتح البلدان للبلاذري ص 368-369.

(51) الفهرست ص 204.

(52) نفسه ص 94

(53) نفسه ص 54

(54) نفسه ص 152

(55) نفسه ص 87، وقد أشار البغدادي في مقدمة خزانته انه كان من بين الكتب التي اعتمد

عليها.

(56) الفهرست ص 216

(57) الفهرست ص 104

(58) الفهرست ص 206

(59) انظر مادة «الجاحظ» في دائرة المعارف الإسلامية-الترجمة العربية ويسميه كاتب مادة الجاحظ «كتاب اللصوص» وهو من الكتب التي لا تزال مفقوده. وثمة كتابان آخران للجاحظ كل منهما وثيق الصلة بموضوعنا وهما كتاب الفتيان وكتاب حيل المكدين ولا يزالان مفقودين، انظر أيضا كتاب «الجاحظ والحاضرة العباسية» للدكتورة وديعة طه النجم ص 39- 43.

(60) انظر معجم «الموروث الشعبي في أدب الجاحظ».

(61) البخلاء-مقدمة المحقق د. طه الحاجري ص 32.

(62) شروح محقق البخلاء ص 25.

(63) أشار الجاحظ نفسه إلى هذا الكتاب مرات عديدة في كتاب البخلاء، وفى مقدمة كتابه «الحيوان» كما أورد فيه بعض حكايات اللصوص وحيلهم كما أشار أيضا إلى كتاب اللصوص: القاضي التنوخي في كتاب الفرج بعد الشدة، والبغدادي في «الفرق بين الفرق». كما أن الدكتورة وديعة طه النجم قد رجحت وجود مخطوطة الكتاب في الموصل. انظر ما كتبته عن كتاب اللصوص في كتابها «الجاحظ والحاضرة العباسية» ص 39-42.

(64) الحيوان 2: 299.

(65) الفرق بين الفرق ص 162.

(66) محاضرات الأدباء 3: 189-194.

(67) الحيوان 2: 392, 3: 554.

(68) انظر البخلاء 46-53.

(69) انظر معجم الأدباء 1: 42-47، وانظر أيضا المحاسن والمساوئ للبيهقي ص 580-588، وانظر أيضا المقامة الساسانية في مقامات الهمذاني وانظر أيضا: «الظرفاء والشحاذون» للدكتور صلاح الدين المنجد ص 118-123، ومن الجدير بالذكر أن ثمة تداخلا كبيرا بين طوائف المكدين والشطار والعيارين إلى الحد الذي دفع محقق كتاب يتيمة الدهر للثعالبي-وهو محمد محسن الدين عبد الحميد-إلى تعريف بني ساسان بأنهم «قوم من الشطار والعيارين، لهم حيل ونوادر، وقد وضعوا لها اصطلاحات خاصة، وألفاظا اخترعوها، ذكر بعضها في القصيدة الساسانية لأبي دلف الخزرجي» انظر الهامش رقم (1) في الجزء. الثالث من اليتيمة ص 358. ولنا أن نقبل هذا الرأي-وهو أمر سنعود إليه تفصيلا فيما بعد، ولكن الإشارة إليه هنا ضرورية، لأن لها ما بعدها في التفسير الاقتصادي والاجتماعي لمثل هذه الطوائف.. ودليل صواب الرأي الذي ذهب إليه محقق الكتاب أن الثعالبي نفسه (توفى سنة 429 هـ) في أثناء شرحه لقصيدة أبي دلف الساسانية، قد وقف عند بعض الاصطلاحات والطوائف الفرعية للمكدين وحيلهم وذكر بشكل مباشر وسريع انهم من الشطار الذين ذكرهم أبو دلف، انظر اليتيمة (3: 356, 369) كما أشار أبو دلف نفسه إلى أن طوائف الزنج والزط والكباجه السمر (أي اللصوص السود) هم أيضا من طوائف المكدين الشطار، أو الشطار المكدين الذين يتحيلون و يتلصصون، انظر ص 373 من الجزء الثالث، وأشار أبو دلف أيضا إلى طوائف العيارين العراة والزعر باعتبارهم جميعا ينتسبون إلى المكدين و يتحيلون بحيلهم وقد جمع بينهم في قصيدته بهذا الوصف ص 373, 375 جـ 3، فقال انهم جميعا

قد:
غدوا مثل الشياطين
عليهم اثر الفقر
و يؤكد هذه العلاقة أيضا-فيما بعد-صفي الدين الحلي (توفى سنة 750 هـ) بديوانه في قصيدته «الساسانية». وانظر أيضا كتاب الجاحظ والمحاضرة العباسية ص 181-190.

(70) انظر دراسة ستفيان وايلد المنشورة بالإنجليزية في كتاب المؤتمر الثامن للمستشرقين والمستعربين-جامعة اكس أن بروفاني، سبتمبر 1976 ص 353-360. وقائمة المراجع الطويلة هناك عن بني ساسان وأهل الكدية. وانظر أيضا كتاب C.E.Bosworth في جزأين عن بني ساسان في المجتمع والأدب العربي، وقد افرد الباحث الجزء الأول عن بني ساسان ق التراث الشعبي العربي ط ليدن 1976 وقد لفت نظري مشكورا إلى هاتين الدراستين الدكتور خلدون النقيب.

(71) محاضرات الأدباء 3:191

(72) نفسه، وأظن أن الخياط لقب لحق به من مهنته الأصلية (الحياكة) وان تلك الحكاية ليست إلا حكاية تعليلية، تشيد ببطولته، وتحاول تفسير لقبه تفسيرا فنيا.

(73) نفسه 3:191

(74) لا تزال هذه الفضائل موضع فخر بين اللصوص وآدابهم في البيئة المصرية، كلما سنرى في دراسة بقايا الظاهرة. ومن المعروف أن الضحية إذا بادر اللصوص بإلقاء السلام عليهم كفوا عنه وامتنعوا عن سرقته وأمنوه على نفسه وماله.

(75) محاضرات الأدباء 3: 191- 192

(76) نفسه

(77) نفسه

(78) انظر الفرج بعد الشدة للتنوخي (4: 231) وطوق الحمامة لابن حزم ص 186 وكان هذا الزي يسمى «زي الفتاك» كما كان لهم مئزر يأتزرون به على صدورهم يسمى «زي الشطار» انظر: ملامح من المجتمع العربي. محمد عبد الغني حسن ص 125. ولمحات اجتماعية من تاريخ العراق- د. علي الوردي 1: 24-25.

(79) كتاب الفتوة لابن المعمار، مقدمة المحققين، بقلم. د مصطفى جواد ص 16- 17 وانظر ايضا حكاية ابي القاسم البغدادي ص 375. وكذلك البصائر والذخائر لابي حيان التوحيدي (4: 171-174) وانظر يتيمة الدهر للثعالبي (جـ3 ص 356-377) وانظر مادة «فتوة» في قاموس العادات والتقاليد والتعابير للدكتور أحمد أمين ص 304 وتجدر الاشارة الى أن معجم اللغة الاسبانية الذي نشره المجمع اللغوي الاسباني احتوى على المفردات والمعاني الاصطلاحية الخاصة بلغة الشطار الاسبان التي كانت تسمى «خرمانية» Germania.

(80) انظر مروج الذهب 4: 163- 164 ولمحات اجتماعية من تاريخ العراق 1: 24-25.

(81) الفرج بعد الشدة 4: 227-267.

(82) يتيمة الدهر الثعالبي 3: 323 ومواضع اخرى.

(83) الاذكياء لابن الجوزي ص 186-202.

(84) شرح مقامات الهمذاني 164- 172، وانظر ايضا بعضا من هذه الطوائف في بخلاء الجاحظ ص 46- 53, 314-327.

(85) نفسه.

(86) محاضرات الادباء 3: 190-191.

(87) الفرق بين الفرق ص 162، ولكن تجدر الاشارة ان مثل هذه الطوائف من اللصوص سابقة على عصر الجاحظ.. فقط ذكر أبو يوسف (ت 182 هـ) صاحب كتاب الخراج انواعهم وطوائفهم وتخصصاتهم في فترة مبكرة من تاريخ بغداد (كالنباش والطرار والقفاف والفشاش والنقاب)... الخ في مجال الحديث عن عقوبتهم الشرعية. انظر كتابه ص 185- 186. تحقيق قصى محب الدين الخطيب-الطبعة الخامسة-القاهرة-1976.

(88) الفرج بعد الشدة 4: 231-233. وانظر-للاهمية-كتاب«تاريخ التمدن الاسلامي» لجورجي زيدان-184:4.

(89) انظر ايضا في المصدر السابق قصة طريفة مماثلة 40: 227-229.

(90) انظر القصة كاملة في الفرج: 4: 234-237. فاذا ما وضعنا في الاعتبار أن التنوخي-الأب-صاحب هذه القصة كان قاضيا عند أبي عبد الله البريدي، «أحد شياطين الدنيا ودجاليها» على حد تعبير ابن مسكويه واليه ينسب الظلم المعروف تاريخيا للبريديين، عرفنا الى أي مدى كان وفاء هذا اللص ومروءته مع التنوخي، قاضي عدوه-احتراما للقيم الانسانية التي ربطت بينهما قديما.. فجاءت فوق كل اعتبار مادي او سياسي، واعاده مكرما، مع اموال البريدي عدوه، وكان بمقدوره ان يأخذها ولا سيما انه مطلوب للبريدي. (انظر تجارب الامم لابن مسكويه 1-158 وما بعدها).

(91) يقصد بالسلطان: المقتفي، الخليفة العباسي الحادي والعشرين (329-333 هـ) وحول تدهور الاوضاع الاجتماعية والداخلية، واضطراب الاحوال السياسية وكثرة الحركات الانفصالية انظر: الحضارة الاسلامية-أدم ميتز.

(92) الفرج بعد الشدة 4: 238-240.

(93) حول ترجمة ابن حمدي، انظر تجارب الامم لابن مسكويه 2:51-5 والاوراق للصولي 243، 256، 259. والتكملة للهمذاني: 1: 137.

(94) تاريخ ابن الاثير 8: 416.

(95) الحضارة الاسلامية-2: 400-401. ومصادر النقل، هناك، ويلاحظ ان ادم ميتز اختار الرواية التي تطلق عليه «ابن حمدون» باعتباره الاسم الشائع عند العامة وبعض المؤرخين، وقد تركنا الاسم الثالث «حمدي» الذي انفرد به ابن تغرى بردى في النجوم الزاهرة. وقد التزمت بالاسم الذي ورد في الحكاية التي رواها التنوخي. ومن الاستطراد المرغوب هنا أن نشير إلى ابن ابن شيرزاد الذي ورد اسمه على لسان ابن حمدي في الحكاية، كان قد فرضه فرضا احمد بن بويه على الخليفة المستكفي، فوافق «وقد اغرورقت عيناه بالدموع كما يقول المؤرخون». واصبح ابن شيرزاد كاتبا للقائد التركي توزون، ثم حل محله بعد موته سنة 332 هـ، وقسط على العمال والكتاب وسائر الناس ببغداد مالا لارزاق الجند، وكثرت الضرائب حتى تهارب الناس من بغداد وفسد الامن، وكثرت كبسات اللصوص، حتى انهم دخلوا دار أحد القضاة، فتسلق حائطا لينجو منهم، فوقع فمات. ويقول أدم منير، نقا عن مخطوط «العيون والحدائق» ومخطوط «المنتظم في تاريخ الأمم» لابن الجوزي: أنه قد مضى على الناس أيام ابن حمدي ولاسيما في سنة 331 هـ وقت تحارسوا فيه بالبوقات في الليل وامتنع عليهم النوم خوفا من كبسات هذا اللص وأصحابه، وخلت المنازل ببغداد من أهلها وصاروا يطلبون من يسكن الدار باجرة يتعاطاها (!) ليحفظها وأغلقت عدة حمامات، وتعطلت أسواق ومساجد. (انظر: الحضارة الإسلامية: المجلد الأول ص 30-31، ومصادر النقل هناك)، أما توزون هذا القائد التركي الذي تردد اسمه فهو الذي غدر بالخليفة

المتقي وعزله بعد أن سمل عينيه وولى مكانه المستكفي نظير رشوة أخذها منه، مقدارها ستمائة ألف دينار، وقد ساعده في هذه المؤامرة جارية شيرازية اسمها «حسن» فنغصت على الخليفة حياته، فما قرت عيناه بمنصب الخلافة، وكيف وهو بين هذه الجارية الجشعة التي رفعته بدسائسها وبين هذا القائد التركي الذي يحميه بسيفه، وجنده من الترك الذين اصبحوا حينئذ سادة بغداد والخلافة.

ولنا أن نتصور بعد أن اصبح الخليفة ألعوبة في أيديهم-كيف يكون أمن بغداد وأحوالها الداخلية في أيامهم.. ولنا أيضا أن ندرك سر إعجاب العامة بابن حمدي، ومدى تعاطفهم معه، ضد هؤلاء الأجانب الذين تحيفوا مقدرات الأمور في بغداد، وسلبوا الخليفة الشرعي سلطانه طمعا في المال والسيادة. انظر أيضا قصة خلع المستكفي-للوقوف على مدى الهوان الذي آل إليه الأمر-على يد الأتراك في الكامل لابن الأثير 8:450 وما بعدها.

(96) النجوم الزاهرة 3:281.

(97) مروج الذهب 4:168 «ط بيروت» أو 2: 478-479 «ط مصر».

(98) تاريخ ابن الأثير 9:591-592.

(99) بدائع الزهور لابن اياس، ص 537. وتجدر الإشارة إلي أن كلمة «يقال» التي سبقت النص لا تحمل معنى التشكيك، وإنما تحمل معنى «التبرؤ» من فعال هذه الشخصية الشريرة من وجهة نظر ابن اياس.

و«الدنف» بكسر النون تعني-لغويا-المريض الثقيل الملازم، أي الذي لزمه المرض حتى دنا من الموت، و يبدو أن احمد الدنف كان كذلك في بدء حياته.

(100) جحا العربي، شخصيته وفلسفته في الحياة والتعبير ص 17- 42.

(101) النجوم الزاهرة 4: 50

(102) ابن الأثير 9: 593-598.

(103) النجوم الزاهرة 4: 60

(104) انظر-مادة ألف ليلة وليلة في دائرة المعارف الإسلامية. (النسخة العربية)

-أضواء على السير الشعبية ص 128-139.

- علي الزيبق المصري-رسالة ماجستير 54-69.

- الحكاية الشعبية 68-69.

(105) علي الزيبق-رسالة ماجستير ص 58،

(106) نفسه ص 60

(107) نفسه ص 60

(108) نفسه ص 59

(109) نفسه ص 59-60 وتجدر الإشارة إلي أن هذه القصة المخطوطة تقع في 132 ورقة (264 صفحة).

(110)بدائع الزهور ص 538. وبينما كانت هذه الدراسة ماثلة للطباعة عثرت على نص آخر عند ابن كثير (ت 774 هـ) في تفسير القرآن العظيم، أشار فيه إلي سيرة الدنف الشائعة في عصره ضمن سير شعبية أخرى، مما يرجح رواية ابن تغري بردى. وعندئذ لا يمكن التوفيق بين الروايات التاريخية المتضاربة عن احمد الدنف، إلا إذا تصورنا انه اصبح شخصية نمطية تسعى بها اكثر من واحد في اكثر من عصر.

(111) البخلاء ص 46-53، 3043-327

(112) مقامات الهمذاني (المقامة الرصافية). ص 164-172،

(113)الأذكياء ص 189-191

(114) الفرج بعد الشدة 4: 251-255.

(115) نظر سيرة الشاطر(Ilmado don Poblos) La Vide del Buscon تأليف فرنسيسكو دي كيبيدو (1580-1645 م).

(116) محاضرات الأدباء 3- 192 وانظر نماذج أخرى ص 193- 194 وكذلك مروج الذهب 4: 167-168 وبخاصة ما نسب لهذا الشيخ المحتال الذي استطاع بدهائه أن يتغلب على مكائد لصوص عصره بما فيهم من التوابين (شيوخ أنواع اللصوص) حتى أعياهم أمره وحيرهم كيده على حد تعبير المسعودي الذي ذكر أيضا أن حكاياته ومكائده كانت مضرب الأمثال في القرن الثالث الهجري، وانظر أيضا كتاب هز القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف للشيخ يوسف الشربيني (2: 323-327).

(117) حكاية أبى القاسم البغدادي ص 375 أعاد تحقيقها ونشرها-عربيا عبود الشالجي بعنوان الرسالة البغدادية ونسبها إلى أبى حيان التوحيدي (؟).

(118) حكاية أبى القاسم البغدادي ص 376 وحمدون هو الاسم الشائع لابن حمدي الذي عرف به في البيئات الشعبية وحمدان هو حمدان قرمط أو القرمطي.

(119) نفسه ص 46 ومواضع أخرى متفرقة.

(120) نفسه ص 227.

(121) انظر الإمتاع والمؤانسة 2: 55. والبصائر والذخائر 4: 171-174 والنص يشير إلى أن لهم لغة اصطلاحية خاصة بهم، مثلما كانت لهم أزياء مميزة انظر أيضا: ملامح المجتمع العربي ص 125.

(122) الإمتاع والمؤانسة 3: 147-162.

(123) نفسه 3: 152-154.

(124) نفسه 3: 159-160.

(125) نفسه 3: . 160-160.

(126) نفسه 3: 161-162 ومن الجدير بالذكر أن أبا حيان-في ضوء ترجمته كان «يشعر بواشجة قربى مع الغرباء والأفاقين حتى كان لا يخالط إلا الغرباء والمجتدين الأدنياء الأردياء» على حد تعبيره، وما كان هذا إلا لشعوره بأنه واحد منهم، كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي في ترجمته للتوحيدي في مقدمة تحقيقه لكتاب «الإشارات الإلهية» للتوحيدي، انظر الجزء الأول ص: ج مطبعة جامعة فؤاد الأول القاهرة 1950 وانظر أيضا: الإمتاع والمؤانسة (1: 7).

(127) تاريخ ابن الأثير-حوادث سنة 369-372 هـ.

(128) جيرارد زالنجر في دراسته القيمة «الفتوة هل هي الفروسية الشرقية» ص 231، وهي دراسة منشورة في كتاب دراسات إسلامية ص 213-244.

(129) تاريخ ابن الأثير 9: 35-36 ص 70-71.

(130) لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث د. علي الوردي 1: 27 ومن المعروف تاريخيا أن بغداد القرن الرابع قد امتلأت بكبار الأثرياء من القادة والأمراء والوزراء والتجار والكتاب وتشير كتب التاريخ إلى ثرواتهم الخرافية التي تهون إلى جوارها ثروات ألف ليلة وليلة الخيالية وقد تم اكتشاف هذه الثروات الخرافية عند المصادرات فقط مثل ثروات ابن الجصاص وابن الفرات

وغيرهما كثير جدا انظر: أسواق بغداد ص 334- 337 ومصادر النقل هناك.

(131) أسواق بغداد د. حمدان الكبيسي ص 353-363.

(132) نفسه ص 373-374.

(133) أصول الإسماعيلية برنارد لويس ص 191-192.

(134) لمحات اجتماعية من تاريخ العراق 1: 27.

(135) تلبيس إبليس ابن الجوزي ص 44.

(136) انظر تاريخ الطبري 8: 448، وتاريخ ابن الاثير5: 158.

(137) أسواق بغداد ص 374.

(138) نفسه 156 هامش رقم 256.

(139) للوقوف على تلك الدلالات انظر كتاب الحضارة للدكتور حسين مؤنس ص267-268.

(140) دراسات إسلامية ص 231 ومصادر النقل هناك.

(141) نفسه ص 231.

(142) تزخر كتب التاريخ بالشواهد والوقائع التي تؤكد ذلك انظر على سبيل المثال:

تجارب الأمم لابن مسكويه 1: 74- 75, 6: 303.

تاريخ الخطيب البغدادي 1: 81.

تاريخ اليعقوبي 3: 132, 146.

تاريخ ابن الاثير5: 158, 6: 166.

2 الشطار والعيارون في التاريخ (البطولة خارج القانون)

الصعاليك
والجذور التاريخية والاجتماعية والفنية

لا يستطيع باحث يتحدث عن طوائف العيارين والشطار والفتيان وحكاياتهم وأدبهم في المجتمع العربي الإسلامي أن يتجاهل طائفة الصعاليك في المجتمع العربي الجاهلي، لما بينها من وشائج عميقة في البواعث والدوافع والوسائل والغايات، من ناحية، واستيفاء لبعض جوانب البحث من الناحية الموضوعية، وتمهيدا لاستقراء بعض الظواهر والخصائص الفنية التي تحكم هذا النمط الأدبي من ناحية أخرى. فهي جميعا طوائف تصدر في سلوكها عن موقف رافض، متمرد، على الهيئتين الاجتماعية والسياسية في عصرها. وغني عن القول أن النظام القبلي في العصر الجاهلي يمثل الانتماء الاجتماعي والسياسي للفرد في المجتمع الجاهلي. وهي جميعا طوائف يوحد بينها أسلوب الاقتصاص من الهيئة الاجتماعية والسياسية، عن طريق لصوصية السيف أو العقل، وان ظلت حركة الصعاليك تقوم في جوهرها عل النشاط الفردي

والبطولة الفردية، على حين تعتمد حركة العيارين والزعار وإضرابهم على النشاط الجمعي والبطولة الجماعية، على شكل تنظيم جماعي يشبه تنظيم الجند أحيانا، وتنظيم الطوائف المهنية أحيانا أخرى، وبمقدوره أن «يهيج» العامة عند الضرورة-كما سنرى وشيكا مما يجعلهم يشكلون ضغطا أقوى-له أبعاده الاجتماعية والاقتصادية-عل الهيئة السياسية.

ومن المعروف أن حركة الصعاليك، في العصر الجاهلي-قد وجهت نشاطها أساسا إلى الهيئة الاجتماعية، وغايتها التمرد على النظام الاجتماعي والاقتصادي لفئة اجتماعية وجدت نفسها ضحية هذا النظام الجائر، فلم تقبله ورفضته وتمردت عليه، وكانت النتيجة أن «شطروا» على قبائلهم، وانفصلوا عنها، وأعيوهم «خبثا ولؤما» على حد تعبير المعاجم اللغوية في مادة (شطر) فكان أن «خلعتهم» قبائلهم بدورها.. وبدأ الصراع بين الجانبين، منذ أن وجد هؤلاء الخلعاء الصعاليك أنفسهم خارج الشرائع والأعراف والتقاليد القبلية محرومين من كل شيء، لأسباب بيئية واقتصادية واجتماعية لا مجال لذكرها. (1)

لهذا يروع المتأمل لأذاهم وأخبارهم وأحاديثهم وحكاياتهم شعور حاد لديهم بالفقر، وإحساس مرير بوقعه على نفوسهم، وشكوى صارخة من هوان منزلتهم الاجتماعية، وعدم تقدير قبائلهم لهم ولمواهبهم وكفاءاتهم، وعجزهم عن الأخذ بنصيب كريم من الحياة الحرة الكريمة، كما يأخذ سائر أفراد قبائلهم، لا لأنهم هم أنفسهم عاجزون، وإنما لأن نظام أو قانون الهيئة الاجتماعية في عصرهم قد حرمهم من تلك العدالة الاجتماعية التي يطمح إليها كل فرد كريم في مجتمعه، وجردهم من كل الوسائل المشروعة التي يواجهون بها الحياة، ومن ثم لم يكن أمامهم إلا أن يشقوا لأنفسهم-بأنفسهم-طريقا وعرا في زحمة حياة لا ترحم، فلم يجدوا أمامهم إلا أحد أمرين: إما أن يقبلوا هذه الحياة الذليلة المهينة التي يحيونها عل هامش المجتمع، يخدمون السادة الأغنياء، و يستجدونهم في ذلة قميئة على النفس، وأما أن يشقوا طريقهم بالقوة، قوة الجسد وقوة النفس والعقل، نحو حياة حرة كريمة، فيرضون فيها أنفسهم عل مجتمعهم، وينتزعون لقمة العيش انتزاعا من هؤلاء الذين حرموهم منها دون أن يبالوا في سبيل غايتهم، أكانت وسائلهم مشروعة أم غير مشروعة، فالحق للقوة، والغاية تبرر الوسيلة،

اتساقا مع منطق الحياة في المجتمع الجاهلي نفسه، وتعددت السبل التي سلكها الصعاليك، لإعلان تمردهم الاجتماعي وتحقيق غاياتهم كما تشير إلى ذلك أخبارهم وقصصهم وأشعارهم كما وردت في كتب الأدب ودواوين الشعر، كالأغاني والجمهرة لقرشي وخزانة الأدب للبغدادي، وشرح المفضليات لأبن الأنباري وغيرها كثير.

وعلى الرغم من تعدد طوائف الصعاليك-فمنهم الخلعاء والأغربة والفقراء-وتعدد وسائلهم فإن الذي يعنينا هنا هذا الفريق من الصعاليك الذي صدر في سلوكه عن موقف فروسي نبيل، أو إحساس مرير بالقهر الاجتماعي، لا عن نزعة شريرة دموية حاقدة، ففرض نفسه بقوة السيف عادة، وتحدى المجتمع، يغتصب منه ما يراه أنه حقه المنتصب أو المسلوب، «والخلة تدعو إلى السلة» كما يقول المثل العربي [2] فمضى هذا الفريق خلف أولئك الأغنياء المترفين، ولا سيما البخلاء منهم، وتربصوا بالقوافل التجارية التي تسيل بها شعاب الجزيرة العربية، ينهبون ويسلبون، ولا يتورعون عن قتل من يعترض طريقهم، وآلو عل أنفسهم أن يثأروا من مجتمعهم، وأن يفرضوا وجودهم عليه، وأن يسعوا إلى تحقيق صورة من صور العدالة الاجتماعية بين طبقات هذا المجتمع بعد ذلك، وبذلك تكون الصعلكة-كما يقول يوسف خليف-نزعة إنسانية نبيلة، وضريبة يدفعها القوي للضعيف، والغني للفقير، وفكرة اشتراكية تشرك الفقراء في مال الأغنياء، وتجعل لهم فيه نصيبا، بل حقا يغتصبونه إن لم يؤد إليهم، وتهدف إلى تحقيق لون من ألوان العدالة الاجتماعية والتوازن الاقتصادي بين طبقتي المجتمع المتباعدتين: طبقة الأغنياء وطبقة الفقراء، فالغزو والإغارة للسلب والنهب، لم يعد عند أغلب الصعاليك غاية، بل أصبح وسيلة غايتها تحقيق نزعة إنسانية وفكرة اشتراكية.. ويجسد هذا الموقف، في أجلى معانيه، أبو الصعاليك العرب: عروة ابن الورد. [3] ونعرف من حياة هذا «الزعيم الشعبي» كما يسميه دائما يوسف خليف، أن ثمة تنظيما أو شبه تنظيم يحكم تقاليد هذا الفريق من الصعاليك الذي يتزعمه عروة، ويحدد فلسفتهم الاجتماعية والاقتصادية. [4]

أليس هو القائل في سخرية مريرة عن تلك المعايير المادية التي تحكم عصره، وما ترتب عليها من معايير اجتماعية ونفسيه:

ذريـــنـــي لـــلـــغـــنـــى أســـعـــى فـــأنـــي
رأيـــت الـــنـــاس شـــرهـــم الـــفـــقـــيـــر
وأبـــعـــدهـــم وأهـــونـــهـــم عـــلـــيـــهـــم
وان أمـــســـي لـــه حـــســـب وخـــيـــر
ويـــقـــصـــيـــه الـــنـــدى وتـــزدريـــه
حـــلـــيـــلـــتـــه ويـــنـــهـــره الـــصـــغـــيـــر
وتـــلـــقـــى ذا الـــغـــنـــى ولـــه جـــلال
يـــكـــاد فـــؤاد صـــاحـــبـــه يـــطـــيـــر
قـــلـــيـــل ذنـــبـــه، والـــذنـــب جـــم
ولـــكـــن الـــغـــنـــى رب غـــفـــور

وتجدر الإشارة إلى أن المعاجم العربية، قد أجمعت على وصف الصعاليك بأنهم ذئبان العرب ولصوصها الذين كانوا يتلصصون في الجاهلية، كما وصفهم صاحب أساس البلاغة بأنهم «شطار العرب في الجاهلية» فإذا ما أضفنا إلى ذلك ما قاله القرشي في جمهرته من أن «الصعلوك هو الفقير المتجرد للغارات» يمكننا أن نقول: إن الصعلوك هو لص شاطر مغير[5] ولعل هذا التعريف اللغوي يشير إلى أن وصف الصعاليك بالشطار قديم، بل لحقتهم صفة «العيارة» أيضا، كما ذكر الميداني في قصة «فتكة» الصعلوك الجاهلي «البراض بن قليل الكناني» حين وصفه بأنه «كان عيارا فاتكا، يجني الجنايات على أهله، فخلعه قومه، وتبرءوا من صنيعه ففارقهم، وكان النعمان يستخدمه في حراسة قوافله من اللصوص وغزوات القبائل. [6]
وإلى جانب الشطارة والعيارة التي وصف بها صعاليك الجاهلية في المصادر العربية، كان يحلو لهم أيضا أن يطلقوا على أنفسهم «الفتيان» لاتصافهم بالفتوة بالمعنى الفني الدال على النبالة والمروءة والشهامة والفروسية والشجاعة والنجدة وإغاثة الملهوف ونكران الذات وروح التضحية، وغيرها من مقومات «الفتوة الشعبية».

وتجدر الإشارة-ثانية-إلى أن صعاليك العرب أو شطار الجاهلية وعياريها، سواء منهم الخلعاء أو الأغربة أو الفقراء أو غيرهم من صعاليك الدائرة الاجتماعية، قد جعلوا جميعا شعارهم «الغزو والإغارة للسلب والنهب» ولكنهم انقسموا بعد ذلك-حسب دوافع كل منهم وبواعثه وظروفه النفسية

والاجتماعية-إلى فريقين: أحدهما فريق متمرد حاقد تنطوي نفسه على نزعة أنانية شريرة، حاقدة دموية، والآخر فريق متمرد تنطوي نفسه على نزعة غيرية خيرة، تتحلى بخلائق الفروسية العربية، وغايته رفع الظلم عن المظلومين وحماية المستضعفين وتحقيق العدالة الاجتماعية والتوازن الاقتصادي، وأشهر من يمثل هذا الفريق عروة بن الورد وجماعته (7).. وقد انعكس هذا كله في قصصهم وأخبارهم وأشعارهم، ولما كان الفريق الثاني هو الذي نعنيه في هذا البحث، كما ذكرت، باعتباره هو وحده الذي يحظى بإعجاب العامة والتراث الأدبي الشعبي، فإنه تجدر الإشارة-مرة ثالثة-إلى أن التراث الأدبي لهذا الفريق قد اتسم بملمحين رئيسيين، أشار إليهما الدكتور يوسف خليف في ريادة تحمد له، أحدهما أنه أدب فروسي، والآخر أنه أدب شعبي، كتب بأسلوب شعبي فصيح. (8)

وتجدر الإشارة-مرة رابعة-ونحن في مجال البحث عن الجذور الفنية والموضوعية لقصص الشطار والعيارين في التراث العربي-إلى أن الصعاليك أنفسهم كانوا أول من ردد قصص «مغامراتهم» وبطولاتهم في أشعارهم وأخبارهم ولطالما تغنوا بها في فخر وإعجاب، مما شكل مادة قصصية خصبة للرواة، تصلح للسمر الممتع الشهي، كما كانت قبائلهم أيضا ترددها باعتبارها جزءا من تراثها الأدبي، بل إن المستضعفين الذين لم تواتهم الشجاعة كي يتصعلكوا مثلهم، سوف يحلو لهم أن يرددوا حكايات الصعاليك وقصصهم، ولهم أن يتزيدوا في أحداثها ووقائعها ونتائجها ما شاء لهم خيالهم المحروم وواقعهم العاجز، والأمر جد يسير-من الناحية الفنية-ذلك أن «مغامرات الصعاليك» تشكل بطبيعتها مغامرات قصصية، بطلها الصعلوك نفسه، ولهذا لا غرو أن يصدر يوسف خليف حكما أدبيا ونقديا جديدا بالاحترام، مؤداه أن الصعاليك هم «رواة القصة الشعرية في الأدب العربي»(9) وربما حفلت كتب الأدب بهذا النوع من القصص، لارتباطه بالشعر وشروحه، ولكن كثيرا من قصص الصعاليك وحكاياتهم وأخبارهم، جاءت نثرا، فلم تجد من يحفل بها في عصر التدوين، وهنا تجدر الإشارة-مرة خامسة-إلى أن كثيرا من قصص الصعاليك التي استطاعت أن تحفر لها مكانا في الذاكرة الشعبية وأن تبقى حية في الوجدان الشعبي في العصر الإسلامي، ق استوعبتها-في روايتها الشعبية-واحدة من اكبر السير الشعبية العربية

وأشهرها هي سيرة عنترة بن شداد، التي استوعبت بالفعل حلقات كاملة من هذا اللون القصصي، لها تكاملها الفني وعناصرها القصصية البارزة، ولها دلالاتها الشعبية والاجتماعية، التي جاءت بمثابة المعادل الموضوعي في هذه السيرة التي تتمحور في قضيتها المحورية الأم حول التحرير الاجتماعي، وكان بطلها نفسه-عنترة-واحدا من هؤلاء الثائرين اجتماعيا، وأشهرهم تاريخيا وفنيا.

وتجدر الإشارة-مرة سادسة-إلى أن ظاهرة الصعلكة الجاهلية في نزعتها الاشتراكية، وفكرتها الإنسانية،، سوف تلتقي مع ظاهرة الشطارة والعيارة في المجتمع الإسلامي.

وتجدر الإشارة-للمرة السابعة والأخيرة-إلى أن معظم الباحثين، قد أعطى-كل على حدة-للظاهرتين: الصعلكة في الجاهلية، والشطارة والعيارة في العصر الإسلامي تفسيرا أو مضمونا إنسانيا، وهنا تتحدد نقطة اللقاء فالتداخل، فالتواصل بين الظاهرتين، باعتبار كل منهما يسعى لتحقيق فكرة إنسانية ونزعة اشتراكية تحملها حكاياته وأقاصيصه إلى الشعب البسيط الذي راح يرددها في العصر الجاهلي من قبل أن يردد حكايات الشطار والعيارين في العصور الإسلامية، ولا سيما الوسيطة والمتأخرة منها. وعلى الرغم من أنني أرى أن كلمة «الاشتراكية» هنا غير مناسبة وغير دقيقة، فإن دلالاتها لا ينبغي أن تغيب في هذا المقام، وأولى بنا أن نقول: إن هاتين الظاهرتين التاريخيتين والمشعبتين وما أثر عنهما من قصص وحكايات، إنما يعكسان حلما جماعيا من أحلام الفقراء في العدالة الاجتماعية والسياسية في ضوء توزيع عادل للثروات تتلاشى معه تلك الهوة السحيقة والبغيضة التي تفصل بين أقلية تملك معظم الثروة، وأغلبية ساحقة تقتات الفقر والحرمان. ومن الطريف أن نقرأ قول أحد هؤلاء الصعاليك العيارين:

وأني لأستحي من الله أن أرى
أجرجر حبلا ليس فيه بعير
وان أسأل الخب اللئيم بعيره
وبعران ربي في البلاد كثير

ويرى فيه لصوص العصور المتأخرة تبريرا ساخرا لموقفهم، فيرددونه مع تغيير طفيف في الرواية الشعبية، في البيت الثاني منهما: [١٥]

وأن أســـأل المـــرء الـــدنـــيء بـــعـــيـــره
وأجـــمـــال ربـــي فـــي الـــبـــلاد كـــثـــيـــر

وثمة رواية أخرى لهذا البيت نفسه، أيضا، في محاضرات الأدباء للراغب الأصفهاني حين يستشهد به في باب التلصص منسوبا لصعلوك مجهول عل هذا النحو:

وأســـال ذيـــاك الـــبـــخـــيـــل بـــعـــيـــره
وبـــعـــران ربـــي فـــي الـــبـــلاد كـــثـــيـــر(11)

وغير بعيد عنا تلك «التورية» الساخرة في قوله «بعران ربي في البلاد كثير». وكانت ظاهرة البخل، وحدها، مبررا كافيا لهؤلاء الصعاليك الذين ينتقمون من أصحابها، تقديرا منهم لظاهرة الجود، فيقول بعض اللصوص:

وعـــيـــابـــة لـــلـــجـــود لـــم تـــدر أنـــنـــي
بـــإنـــهـــاب مـــال الـــبـــاخـــلـــين مـــوكـــل
غـــدوت عـــلـــى مـــا احـــتـــازه فـــحـــويـــتـــه
وغـــادرتـــه ذا حـــيـــرة يـــتـــمـــلـــمـــل

فكان اللجوء إلى أسلوب السرقة-لهذا السبب-موضع فخر ومصدر تباه، ودلالة بطولة عند هؤلاء الصعاليك، صعاليك الأعراب على حد تعبير الراغب الأصفهاني، فقد قيل لأعرابي أتسرق بالنهار؟ فقال:

مـــعـــاذ الـــلـــه أن أســـرق بـــلـــيـــل
ولـــكـــنـــي أجـــاهـــر بـــالـــنـــهـــار(12)

ولأمر ما عنى الرواة بأشعار لصوص الأعراب بخاصة، إلى درجة أن من لم يرو أشعار لصوص الأعراب كانوا لا يعدونه من الرواة. (13)

مدينة السلام بلا سلام

استطاعت بغداد، حاضرة الخلافة العباسية-وهي في أوج مجدها السياسي-أن تتجاوز اكبر محنتين تعرضت لهما في تاريخها منذ أنشأها أبو جعفر المنصور، إحداهما إبان فتنة الأمين والمأمون التي دامت أربعة عشر شهرا، والأخرى إبان الصراع الذي نشب بين البغاددة وبني بويه منذ النصف الثاني من القرن الرابع وقد أشرنا، عند دراسة بداية الظاهرة إلى أن عدد العيارين الثائرين-ضد النفوذ الفارسي إبان فتنة الأمين والمأمون-

قد بلغ مائة ألف في المعركة الواحدة[14]. كما أشرنا أيضا إلى أن «القائد» الواحد من العيارين، كان يسير إلى الحرب في خمسين ألفا من العراة[15] العيارين الثائرين-ضد النفوذ الأجنبي-وعلى الرغم من ذلك، فقد كان في «فتوة» الخلافة ما يعصمها من التمزق والانهيار، حتى نهاية القرن الثالث الهجري. وإن كان المؤرخون يرون أن الحاضرة العباسية-بغداد-قد بدأت الأيام تتنكر لها بعد عصر المعتضد بالله، آخر الخلفاء العباسيين الأقوياء (279-289هـ) ولا يعني هذا أن مدينة السلام كانت بلا لصوص أو شطار.. بل يعني أول ما يعني أن قبضة الدولة كانت قوية من ناحية، وان حزم الخلفاء أنفسهم وكفاءتهم للحكم قد حالا دون نشاطهم من ناحية أخرى.. إذ حين يذكر لنا المسعودي مثلا على «حزم المعتضد».. لا يكون هذا المثل إلا عن اللصوص والشطار، ولا أظن ذلك قد جاء مصادفة، فقد كان المسعودي متعاطفا معهم.. ومشفقا على ما ينالهم من عقاب.. وأطرف من هذا كله، أن يؤكد لنا، أن صاحب حرس المعتضد كان يعجز عن إجبارهم على الاعتراف بما سرقوه مهما مارس معهم من صنوف التعذيب (وكان واحد منهم قد سرق مرتبات الجيش من منزل صاحب عطاء الجيش نفسه!!) فما كان من المعتضد شخصيا، بعد أن علم بالأمر، إلا أن سخر منهما قائلا «أين حيل الرجال» ؟ فاعتذر صاحب الحرس، أنه لا يعرف. مثل هذه الحيل قائلا «يا أمير المؤمنين ما أعلم الغيب، ولم تكن لي في أمره حيلة غير ما فعلت» أي التعذيب، فأمر الخليفة بإحضار اللص الشاطر بين يديه، محاولا-أول الأمر-أن يجبره-ترغيبا وترهيبا-عل الاعتراف بموضع المال دون جدوى، وحينئذ، لجأ المعتضد إلى التحيل (أليس من شيم الرجال) عل حد تعبيره حتى إذا ما احتال على اللص حيلة عجيبة-بعد عدة مواقف طريفة-عرف من اللص موضع المال.. واستعاده.. ثم جابه اللص فاسقط في يده، فاعترف، فقتله المعتضد شر قتلة، عدها المسعودي نفسه «أعظم منظر رئي في ذلك اليوم من العذاب»[16]. وعد ذلك مثلا «من حزم المعتضد في الأمور وحيله» التي طالما تباهى بها.

ومما تجدر الإشارة إليه أيضا هذا الخبر الذي ورد في أثناء هذه الحكاية مفيدا بان بغداد كانت تعرف نظام «التوابين» والتوابون-كما يقول المسعودي-«هم شيوخ أنواع اللصوص الذين قد كبروا وتابوا، فإذا جرت

حادثة علموا من فعل من هي، فدلوا عليه (إذا شاءوا) وربما يقاسمون اللصوص ما سرقوه [17] وأن صاحب الحرس (الشرط) كان يستعين بهم، بل إن من وسائل الترغيب التي عرضها المعتضد نفسه على هذا اللص الذي ذكرنا حكايته هذا العرض الذي قدمه له: «ورسمتك من التوابين، وأجريت لك في كل شهر عشرة دنانير تكفيك لأكلك وشربك وكسوتك وطيبك، وتكون عزيزا.» [18].

فقبضة الخلافة كانت لا تزال قوية على الرغم من اعترافها بنظام التوابين، وكان الناس في مأمن س ظلم الحكام.. فإذا نزل بهم ظلم وجدوا السبيل إلى دفعه عن طريق الدولة نفسها.. ومن ثم عاش الناس «في أمن من اللصوص وطراق الليل وقطاع الطرق» فالدولة مزدهرة مستقرة، وخزانتها عامرة وأبواب الكسب الشريفة مهيأة لكل قادر.. [19]. فإذا ما مضى عهد المعتضد بدأت بغداد تتنكب من جديد الطريق، وعلى وجه التحديد سنة 315 هـ حين أرهجها العيارون وعاثوا فيها فسادا، وأعملوا فيها النهب، كل النهب. [20] ثم صار أمرهم يتفاقم كلما ضعفت الحكومة، وكانت أسوأ أيامها السنوات التي أفلت فيها الزمام من يد الحكومة، فيما بين مقتل بحكم ودخول بني بويه، أي ما بين عامي 329 هـ و 334 هـ وكأنما كان سقوط رأس القبة الخضراء التي في قصر المنصور بمدينة السلام عام 329 هـ إرهاصا بأفول نجم بني العباس، وكانت تلك القبة «تاج بغداد وعلم البلد» وكان ليلة سقوطها مطر عظيم، ورعد وبرق شديد[21] وهو أمر يستهوي خيال العامة ومعتقداتهم إلى حد بعيد، ويتيح لهم أن يقرنوا بين سقوطها وبين غضب السماء عليهم فيزداد تعاطفهم مع اللصوص والشطار والعيارين الذين يزدهر نشاطهم بالضرورة في مثل هذه الظروف.. حيث بدأت مدينة السلام تتهاوى منذ أوائل القرن الرابع-حين ضعف أمر الخلافة-نحو الفوضى والاضطرابات فتفقد سلامها، ويهتز أمنها ويتخللها الخراب، وتذهب محاولات الدولة عبثا في أن تعود بها إلى سيرتها الأولى، وما كان لها ذلك «مع كثرة الفساد والجهل والفسق وجور السلطان»، على حد تعبير المقدسي.[22] وقد بلغ بها من شر هؤلاء اللصوص العيارين، أنهم قتلوا «بجكم» القائد التركي العنيف عام 329 هـ «على عظيم سطوته، وشدة تجبره على البيت العباسي نفسه».

ويربط ابن الأثير-مع مطلع القرن الرابع الهجري مباشرة-بين ضعف الخلافة وذيوع أمر العيارين، فيخبرنا في حوادث سنة 306 هـ بخبر «عزل نزار عن شرطة بغداد، وقد جعل فيها «نجح الطولوني» وجعل في الأرباع فقهاء يكون عمل الشرطة بفتواهم، فضعفت هيبة السلطنة بذلك، وطمع اللصوص والعيارون، وكثرت الفتن، وكبست دور التجار، وأخذت أموال الناس في الطريق المنقطعة، وكثر المفسدون» [23] ولكنه يعود فيقول-مع بداية وصول القرامطة إلى أبواب بغداد والحرب دائرة بينهم وبين عسكر الخليفة: «وسلمت بغداد من نهب العيارين لأن نازوك-صاحب الشرطة التركي-كان يطوف هو وأصحابه ليلا ونهارا، ومن وجدوه بعد العتمة قتلوه، فامتنع العيارون»[24] وعلينا أن نصدقه في سلامة بغداد من نهب العيارين لسبب آخر، غير الذي ذكره، سبب ينبع من طبيعة حركة العيارين، فالعيارون لا يمارسون نشاطهم ليلا أو خفية أو على شكل فردي، بل هؤلاء هم اللصوص-بالمعنى القانوني-وابن الأثير قد فرق بين اللصوص والعيارين في الخبر الأول ويبدو أنهم كانوا غير متعاطفين مع القرامطة، أو واثقين من قدرة الدولة عل مواجهتهم فلم يشتركوا في هذه الحرب-كما هي عاداتهم-ترقبا للنتائج.

ومما له دلالة في هذا المقام، ونحن مازلنا في بدايات القرن الرابع أن نرى القائمين على الدولة-وهم بويهيون هذه المرة من أسرة فارسية أيضا-بعد أن عجزوا عن القضاء على العيارين، شرعوا يستقطبون بعض زعماء العيارين، ممن لهم طموح سياسي من مثل «ابن حمدي» و«عمران بن شاهين» و« ضبة بن محمد الاسدي» و«ابن مروان» و«ابن فولاذ» وغيرهم ممن ذاعت أسماؤهم في عهدهم فلم يملكوا إلا أن يعترفوا بهم.. ويقروهم على لصوصيتهم فيتحولون حينئذ من متمردين خارجين على القانون، إلى «لصوص رسميين»-إذا جاز هذا التعبير-تهادنهم الدولة، وتعترف بهم، وتعمد إلى مصالحتهم، وتخلع عليهم، وتعهد إليهم بالمناصب الإدارية الكبرى.

فهذا ابن حمدي نفسه وكان أعيا السلطان أمره، فخلع عليه القائد التركي ابن شيرزاد وأمنه، ووافقه على أن «يسدد» في كل شهر خمسة عشر ألف دينار مما يسرقه هو وأصحابه، فكان يستوفيها و يأخذ البراءات وروزات الجهبذ (أي وصولات رسمية) بما يؤديه أولا فأولا[25] «وهو أمر لم

يسمع بمثله» على حد تعبير ابن الأثير[26] متعجبا من عجز السلطة، حتى إذا ما ظفر به أبو العباس الديلمي صاحب شرطة بغداد وقتله-لأنه لم ينفذ الاتفاق-في جمادى الآخرة سنة 332 هـ، خف عن الناس بعض ما هم فيه، ومن المضحك المبكي أن بعض المؤرخين حين يتحدث عن ابن حمدي لا يقتنع بهذا المبلغ (معلوم الدولة) الذي ذكره صاحب كتاب العيون المجهول وذكره أيضا ابن مسكويه فيزيده ابن الأثير إلى خمسة وعشرين ألف دينار، يدفعها ابن حمدي-بعد أن أمنه ابن شيرزاد وخلع عليه-للسلطان، أو بالأحرى للقائمين عل النظام، نظير سكوتهم، وإطلاق يدهم في الرعية يفعلون بها كيف يشاءون، وكان لا يواجه نشاطه إلا إلى التجار الأغنياء، الأمر الذي يزيد من إعجاب العامة بابن حمدي أو حمدون كما يطلقون عليه، فهم واثقون أنه يأخذ أضعافا ممن يستحقون السلب والنهب من ذوي الثروات الهائلة وقد جمعوها في غفلة من الأيام، أما هم فكما وصفهم الخوارزمي[27] فقراء لا يملكون إلا أن يتفرجوا ويتعجبوا من تصاريف الدهر في العباد. وكل منهم «خفيف الظهر من كل حق، منفك الرقبة من كل رق. لا يلزمه أداء الزكاة، ولا تتوجه عليه غوائل النائبات، ولا يطمع فيه الأهل والجيران ولا يخشى كبسات اللصوص والشطار، ولا يغتم لأهل ولا مال ولا دار ولا عقار».

ومن هؤلاء اللصوص العيارين أيضا «عمران بن شاهين» أمير اللصوص بالبطائح بين واسط والبصرة، الذي استفحل أمره، حتى تضاعف طمعه في السلطان، وتجرأ أصحابه عل جند السلطان، وصاروا يطالبون من يمر بهم من قواد السلطان وعماله (ولاته) بحق المرصد والخفارة، فان أعطاهم وإلا ضربوه، فلما غلب عل تلك النواحي، سير إليه معز الدولة (البويهي) عام 338 هـ جيشا لمحاربته وعلى رأس الوزير أبو جعفر الصيمري، فهزمه عمران، فوجه إليه جيشا آخر، فهزمه، فأرسل معز الدولة وزيره العظيم، المهلبي، فكانت الواقعة عليه، وأسر القائد ومن معه فلم يجد معز الدولة إلا مصالحة هذا اللص الثائر، فأجابه إلى كل ما طلب، وقلده البطائح عام 339هـ [28] وقد وصفه ابن الأثير بأنه «قاطع طريق، اجتمع إليه باعة من الصيادين، وباعة من اللصوص [29] وشتان بين هذا الموقف، وموقف قائد كالحجاج، في الدولة الأموية، أي إبان فتوة الحضارة الإسلامية حين خرج عليه واحد مثل جحدر، أحد كبار اللصوص المتمردين الشجعان، فاستولى

عل إمارة اليمامة، بقوة بطشه ومعونة اتباعه من الصعاليك والفتاك وقطاع الطريق. فلما فشل الحجاج في مواجهته عسكريا لجأ إلى الحيلة وغدر به حتى قبض عليه وألقاه إلى أسد جائع في حفرة، ولكن جحدرا يهوى بسيفه عل الأسد فيصرعه بضربة واحدة، فيعجب الحجاج بشجاعته، و يصفح عنه، و يهادنه، ولكن الحجاج يعرف أيضا كيف يوظف سيف جحدر في خدمة الدولة، لا في إيذاء الناس والخروج على طاعة الخليفة، على نحو ما نعرف جميعا من هذه القصة المعروفة.

ومنهم «ضبة بن محمد الأسدي» وكان قد استأثر لنفسه بمنطقة «عين التمر» وكان يسلك سبيل اللصوص وقطاع الطريق.. فلم يشعر إلا والعساكر معه، فترك أهله وماله ونجا بنفسه فريدا، واخذ ماله وأهله وملكت عين التمر[30] وذلك سنة 369 هـ.

وممن اختصوا أيضا بالذكر بين اللصوص في أواخر القرن الرابع الهجري «ابن مروان» أحد رؤساء الأكراد، فكان ينهب السفن على الرغم من أنها كانت تسير قوافل، تسمى الواحدة منها بالكار. [31]

وممن اشتهر في أوائل القرن الخامس «ابن فولاذ» وكان ابتداء أمره أنه كان وضيعا فنجم في دولة بني بويه.. بعد أن أظهر العصيان وجعل يفسد ويغير ويقطع السبيل [32] في منطقة الري. وإذا كان زعماء الدولة البويهية قد نجحوا في استقطاب بعض العناصر المتمردة من زعماء العيارين، أو في مواجهتهم عسكريا والقضاء على بعضهم فإنها لم تكن لتنجح في كل الأحوال.. ففي حوادث سنة 361 هـ، يقول ابن الأثير: «وفيها وقعت ببغداد فتنة عظيمة، واظهروا العصبية الزائدة، وتحزب الناس وظهر العيارون، وأظهروا الفساد وأخذوا أموال الناس، وكان سبب ذلك ما ذكرناه من استنفار العامة للغزاة، فاجتمعوا وكثروا، فتولد بينهم من أصناف (طوائف) النبوية والفتيان، والسنة، والشيعة، والعيارين، فنهبت الأموال، وقتلت الرجال، وأحرقت الدور، وفي جملة ما احترق محلة الكرخ، وكانت معدن التجار والشيعة» [33].

ولعلنا نلاحظ من هذا النص أمرين، أحدهما أن العيارين جزء من العامة الذين تستنفرهم الدولة للغزاة (في حروبها الخارجية) والآخر، أن العيارين هنا طائفة مميزة، مثل النبوية والفتيان وما طائفتان من طوائف

الصوفية والسنة والشيعة.. غير أن الاستنفار الخارجي وحده لم يكن مدعاة هذه الفتنة، بل ثمة أسباب أخرى، أما الفتن الداخلية (الصراع المذهبي) من ناحية ورفض الوجود البويهي نفسه (السبب السياسي) من ناحية أخرى. ففي حوادث سنة 363 هـ نقف على السبب المذهبي، وهو أمر سيتكرر في نصوص تالية كثيرة. يقول ابن الأثير أثناء حديثه عن الأزمة التي نشبت بين بختيار وأبي تغلب الحمداني: ثار العيارون ببغداد، وأهل الشر بالجانب الغربي (معدن الفقراء ومعظم السنة) ووقعت فتنة عظيمة بين السنة والشيعة.. وكان الجانب الشرقي (معدن التجار ومعظم الشيعة) آمنا والجانب الغربي مفتونا، فاخذ جماعة من رؤساء العيارين، وقتلوا فسكن الناس بعض السكون» [34] وهنا يعني أن العيارين كانوا وراء هذه الفتنة التي سكنت بعض السكون، غير أنها لا تلبث أن تشتعل في أوائل سنة 364 هـ من جديد أثناء الفتنة التي وقعت عندما شرع عضد الدولة البويهي في الاستيلاء عل العراق، وضمها إلى فارس في مملكة واحدة (سبب سياسي) حيث سار عضد الدولة نحو بغداد، فلقيه الأتراك، فاقتتلوا اقتتالا شديدا، وانهزم الأتراك (عسكر الخليفة) فقتل منهم خلق كثير، ووصلوا إلى ديالى، فعبروا على جسور كانوا عملوها عليه، فغرق منهم أكثرهم من الزحمة، وكذلك قتل وغرق من العيارين الذين أعانوهم، من بغداد. [35]

ولعلنا لاحظنا شيئا مهما أيضا، من هذا النص، هو أن العيارين وقفوا-مرة أخرى-إلى جانب الأتراك (عسكر الخليفة) دفاعا عن بغداد من أطماع عضد الدولة البويهي، الذي شرع في ضم بغداد والعراق إلى فارس وإخضاعها للنفوذ الفارسي، الأمر الذي حاول العيارون رفضه، والحيلولة دون حدوثه، ومن أجله دخلوا الحرب إلى جانب الخليفة العباسي المغلوب عل أمره، والجند الأتراك من المرتزقة.

أما السبب الثالث الذي نستنتجه من نصوص ابن الأثير-وغيره-فهو سبب اقتصادي محض.. وهل كان محض مصادفة أن تكون محلة الكرخ «معدن التجار» هي هدف العيارين [36] المفضل دائما؟ وليس ثمة فتنة مذهبية، بين السنة والشيعة، شهدتها بغداد القرن الرابع وما تلاه إلا كان فيها للعيارين شأن أي شأن. وبخاصة كلما ضعفت قبضة الدولة عل زمام الأمور [37]، وكثيرا ما نقرأ-على سبيل المثال هنا قول ابن الأثير«وفيها كثرت

الفتن بين العامة ببغداد (يقصد بين السنة والشيعة) وزالت هيبة السلطنة، وتكرر الحريق في المحال (الكرخ خاصة) واستمر الفساد» [38] أو يقول «واختلفت الأحوال في بغداد، وعاد أمر العيارين، فظهر، واشتد الفساد، وقتلت النفوس، ونهبت الأموال، وأحرقت المساكن» [39] ومعروف بداهة أن العيارين لا دور لهم ولا عقار، بل يقطنون في المساجد وحول الحمامات وفي الطرقات والأسواق العامة.

وأحيانا كانت الدولة تنجح في قمع هذه الحركات كما هو الحال في حوادث سنة 393 هـ ففيها اشتدت الفتنة في بغداد، وانتشر العيارون والمفسدون، فبعث بهاء الدولة البويهي أبا علي بن أبي جعفر المعروف بأستاذ هرمز، والملقب بعميد الجيوش إلى العراق ليدبر أمره، فوصل، إلى بغداد وقمع المفسدين» [40] ولكنها-الدولة-في أغلب الأحايين عجزت عن قمعهم.. فلا يكاد القرن الخامس يهل حتى «ظهر أمر العيارين ببغداد، وعظم شرهم، فقتلوا النفوس، ونهبوا الأموال، وفعلوا ما أرادوا، وأحرقوا الكرخ [41]».

ولم يكن ضعف ملوك بني بويه وحده هو الذي أغرى العيارين، ففعلوا ما أرادوا كما يقول ابن الأثير، ولكنه أيضا ظلم الأتراك-اللصوص المرتزقة-الأمر الذي دفع العيارين لتقليدهم (أليسوا هم بأموال بغداد أحق).. يقول ابن الأثير في حوادث سنة 417 هـ «وفيها كثر تسلط الأتراك ببغداد، فأكثروا مصادرات الناس، وأخذوا الأموال، حتى انهم قسطوا على الكرخ (؟) خاصة مائة ألف دينار، وعظم الخطب وزاد الشر، وأحرقت المنازل، والدروب، والأسواق، ودخل في الطمع العامة والعيارون، فكانوا يدخلون على الرجل، فيطالبونه بذخائره، كما يفعل السلطان بمن يصادره [42]» ولم لا؟ والسلطان البويهي نفسه يصادر أموال الخليفة العباسي وذخائره فقد قبض الأمير بهاء الدولة على الخليفة الطائع لله، لا لشيء إلا ليصادر أمواله ويستولي على ذخائره، ليهبها لجنده، حتى لا يشغب عليه، ثم ولى مكانه القادر بالله [43] !! ولهذا لا غرو «أن يقوى أمر العيارين واللصوص في بغداد، فصاروا يأخذون العملات ظاهرا [44]» وأن يكثر «الاستقفاء والعملات ليلا ونهارا» [45]، وبلغ من عجز الدولة وخوفها منهم أن «ثار العيارون-سنة 424 هـ-ببغداد، وأخذوا أموال الناس ظاهرا، وعظم الأمر على أهل البلد (من الأغنياء) وطمع المفسدون، إلى حد أن بعض القواد الكبار أخذ أربعة من

العيارين (ليحاكمهم) فجاء عقيدهم، وأخذ من أصحاب القائد نفسه أربعة، وحضر باب داره، ودق عليه الباب، فكلمه من داخل، فقال عقيد العيارين: قد أخذت من أصحابك أربعة، فإن أطلقت من عندك، أطلقت من عندي، وإلا قتلتهم، وأحرقت دارك، فأطلقهم القائد» [46]

وأطرف من هذا أن بدأ جند الدولة في حمايتهم، فقد جاء في حوادث سنة 426 هـ.. «وانحل أمر الخلافة والسلطة (معا) ببغداد... وعظم أمر العيارين، وصاروا يأخذون الأموال ليلا ونهارا، ولا مانع لهم، لأن الجند يحمونهم عن السلطان ونوابه، والسلطان عاجز عن قهرهم» [47].

ولهذا لا يكاد ينتهي الربع الأول للقرن الخامس، حتى يتعصب العيارون لواحد منهم، ويرفعونه إلى مرتبة السلطنة ويطالبون بالخطبة له، فقد جاء في حوادث سنة425-426 هـ «وقد قبض قرواش على البرجمي العيار، غدرا- وكانت بينهما مودة، وغرقة.. وكان هذا البرجمي قد عظم شأنه، وزاد شره، وكبس عدة مخازن بالجانب الشرقي، (محلة الكرخ) وكبس دار المرتضى(!) ودار ابن عديسة، وهي مجاورة دار الوزير (!) وثار العامة بالخطيب: أما أن تخطب للبرجمي، وإلا فلا تخطب لسلطان ولا غيره (الخليفة). وأهلك الناس ببغداد ولا يلبث ابن الأثير أن يصفه بعد ذلك قائلا:.. وحكاياته كثيرة، وكان مع هذا فيه فتوة، وله مروءة لم يعرض لامرأة، ولا إلى من استسلم إليه [48]» والنص في غنى عن التعليق، فهو وحده دال كاشف عن طموحات هؤلاء العيارين، وآدابهم، وتقاليدهم وغياياتهم. هذا ما قاله التاريخ عن أبي علي البرجمي العيار، زعيم الفتيان في عصره الذي ذكر صاحب المنتظم أن أحدا من أهل بغداد لم يكن يجرؤ على ذكره بغير لقب «قائد» وقد ثار له العوام في جامع الرصافة يوم الجمعة ومنعوا الخطيب أبا الحسين بن الغريق من الخطبة وقالوا: إن خطبت للبرجمي وإلا فلا تخطب لخليفة ولا ملك»[49]. إنه إذن زعيم المعارضة الشعبية الذي يقف عل قدم المساواة مع الخليفة العباسي والملك البويهي.. متحديا لهما. والبرجمي أيضا شأنه في ذلك شأن كل أبطال العيارين الذين حفروا أسماءهم في ذاكرة التاريخ والأدب والمجتمع الشعبي لما يتصف به من مروءة وفتوة وفروسية.

ولهذا لا غرو-أيضا-أن يبادر الخليفة العباسي نفسه، هذه المرة فيستنجد

بهم في أحرج اللحظات.. فقد جاء في حوادث سنة 443 هـ (خاصة) وفيه-شهر صفر-عادت الفتنة بين أهل السنة والرافضة ببغداد.. وثارت الفتنة بينهم، ولم يقدر على منعهم الخليفة ولا السلطان فاستنجد الخليفة بعيار من أهل درب ريحان، فأحضر إلى الديوان، واستتيب عن الحرام (؟) وسلط عل أهل الكرخ (!) فقتل منهم جماعة كبيرة[50] وهو أمر يغري-بالتأكيد-هؤلاء العيارين، أن يقتسموا السلطة في بغداد ولهذا لم يكن محض مصادفة أن يظهر علي الزيبق-أشطر الشطار-في هذه المرحلة رمزا لثائرا تاريخيا وشعبيا وأدبيا، ففي سنة 444 هـ، أو سنة الفتنة، كما يسميها ابن الأثير، يقصد الفتنة بين السنة والشيعة «انتشر العيارون وتسلطوا (أي تولوا أمر السلطنة) وجبوا الأسواق وأخذوا ما كان يأخذه أرباب الأعمال، وكان مقدمهم الطقطقي والزيبق»[51] الأمر الذي دفع ابن النسوي إلى الاستعفاء (الاستقالة) من ولاية الشرطة ببغداد «لاستيلاء الحرامية واللصوص عليها، بحيث أنه أقيم جماعة لحفظ قصر الخليفة، والطيار الذي للخليفة من الحريق لأن اللصوص كانوا إذا امتنع عليهم موضع حرقوه»[52].

وأغلب الظن أن هذه الجماعة التي انتدبت لحماية الخليفة وحراسة قصره، هي من طائفة العيارين، بقيادة علي الزيبق نفسه، مقدم العيارين في هذه الفترة، ولعل المؤرخين صمتوا أو خجلوا من ذكر تلك الحقيقة، احتراما لهيبة الخلافة ومكانة السلطنة، ففي هذه السنوات (444-454 هـ) «انخرقت هيبة الخلافة، وعظم انحلال أمر السلطنة بالكلية» عل حد تعبير ابن الأثير [53].. فقد بلغ الصراع بين السنة والشيعة في سنتي 444-445هـ مرحلة جعلت ابن الأثير يسميها بأعوام الفتنة، ثم دخلت سنة 446 هـ فكانت أيضا «سنة فتنة الأتراك ببغداد» وهي الفتنة التي انضم إليها الأكراد والأعراب وعاد طمعهم أشد منه أولا وعاودوا الغارة والنهب والقتل، فخربت البلاد وتفرق أهلها. وهي الفتنة التي بلغت مداها-بسبب التناحر السياسي الخارجي أيضا-حين دعي للخليفة الفاطمي ببغداد في عقر المسجد الجامع للخليفة العباسي نفسه.. الذي لا حول له ولا قوة، بينما الدولة البويهية، تلفظ أنفاسها الأخيرة-عمليا-منذ وقت غير قصير. ومن طريف ما يرويه ابن الأثير في حوادث سنة 522 هـ، عندما حاصر السلطان محمد الثاني بن محمود بن ملك شاه بغداد: «أن الخليفة المقتفي لأمر الله وزع السلاح في

الجند والعامة فأمر فنودي أنه من جرح في الدفاع فله خمسة دنانير، فكان كلما جرح رجل من المدافعين حضر عند الوزير عون الدين يحيى بن هبيرة فيعطيه خمسة دنانير وكان الجيش السلجوقي قد احتل الجانب الغربي كله من بغداد، فعبر إليهم عوام بغداد فقاتلوهم ورموهم بالنفط الطيار وغيره، واتفق أن بعض العامة جرح جرحا ليس بكبير، فحضر عند الوزير يطلب خمسة الدنانير فقال له الوزير: ليس هذا الجرح بشيء، فعاود القتال وضرب بآلة حادة فشق بطنه، وخرج شيء من شحمه، فحمل إلى الوزير، فلما رآه قال: يا مولانا الوزير أيرضيك هذا، فضحك الوزير وضاعف الجائزة، وأمر بعلاج جراحته حتى برئ منها، فهذه الفاقة وهذه الشجاعة والجرأة والظرافة، إنما هي من أخلاق العيارين وفعالهم الطريفة. [54] ولأنهم يحاربون هذه المرة مع الخليفة.. لا يسمهم المؤرخون بالعيارة.. .

مع دخول السلاجقة بغداد، قويت شوكة السلطنة من جديد.. وعاد لبغداد مدينة السلام شيء من السلام الذي افتقدته منذ وقت طويل.. وعلى الرغم من أنه لم نعد نسمع أخبارا ذات بال عن العيارين في السنوات الأولى من الحكم العسكري السلجوقي الذي فرض على بغداد، فإننا لا نلبث أن تصادفنا، مع نهاية القرن الخامس وأوائل القرن السادس الهجريين بعض أخبار متناثرة هنا وهناك عن نشاط العيارين [55]؛ تارة تهزمهم السلطنة[56] وتارة يهزمونها[57].. ولم يشتهر من كبار العيارين إلا واحد وصفه ابن الأثير بأنه «من مفسدي التركمان، يقال له يونس الحرامي» وأنه كان قاطع طريق.. وبلغ به الأمر أن قطع الطريق عليه-ابن صدقة وزير الخليفة، ولم يأبه به أحد». [58]

غير أننا لا نكاد نقترب من سنة 530 هـ، حتى تكون بوادر فتنة سياسية خارجية في الأفق. حين شرع السلطان مسعود السلجوقي في محاصرة بغداد حيث «ثار العيارون ببغداد وسائر محالها، وأفسدوا ونهبوا، وقتلوا حتى إنه وصل صاحب لأتابك زنكي ومعه كتب فخرجوا عليه وأخذوها منه وقتلوه، فحضر جماعة من أهل المحال عند الأتابك زنكي، وأشاروا عليه بنهب المحال الغربية، فليس فيها غير عيار ومفسد، فامتنع من ذلك ثم أرسل-الأتابك-بنهب الحريم الطاهري، فأخذ منه من الأموال الشيء الكثير، وسبب ذلك أن العيارين كثروا فيه، وأخذوا أموال الناس (التجار) ونهبت

العساكر غير الحريم من المحال، وحصرهم السلطان نيفا وخمسين يوما فلم يظفر بهم» [59]

ولا أدري كيف لم يفهم ابن الأثير من هذه الانتفاضة أو الحركة الشعبية المقاومة للنفوذ التركي.. إلا اللصوصية أو النهب بالمعنى المحدود.. وتغاضى عن هذا الدور البطولي في الدفاع عن بغداد.. الأمر الذي سبق أن رأيناه للمرة الثالثة، عند ابن الأثير نفسه، أثناء دفاعهم عن بغداد ضد النفوذ الفارسي إبان فتنة الأمين والمأمون، وكذلك ضد النفوذ البويهي. وها هو يتمثل ضد النفوذ التركي.. وإلا ما معنى أن يخرج هؤلاء العيارون على رسول أتابك زنكي ويأخذون منه رسائل السلطان مسعود إليه ؟ وماذا يعني عجز أتابك زنكي، بجيوشه عن الظفر بهؤلاء العيارين بعد حصار دام نيفا وخمسين يوما؟.. وما معنى أن العيارين لم ينهبوا إلا أموال الناس (التجار والأثرياء) على حين لم ينهب السلاجقة الأتراك-الأتابك وعسكره-غير الحريم الطاهري من المحال ؟

بل إن ابن الأثير نفسه، في حوادث هذه الفتنة ذاتها، يقص علينا نبأ ثورتهم عل السلاجقة من جديد، وكيف أن العامة-أبناء الجانب أو الحي الغربي من فقراء بغداد-تعاطفوا مع العيارين، وقاتلوا معهم-وثاروا على الحاكم العسكري لبغداد.. فيقول في حوادث سنة 530 هـ:

«وفيها ثار العيارون ببغداد عند اجتماع العساكر بها، وفتكوا في البلد، ونهبوا الأموال ظاهرا وكثر الشر، فقصد الشحنة (الحاكم العسكري لبغداد) شارع دار الرقيق، وطلب العيارين، فثار عليه أهل المحال الغربية، فقاتلهم، وأحرق الشارع، فاحترق فيه خلق كثير، ونقل الناس أموالهم إلى الحريم الطاهري، فدخله الشحنة، ونهب منه مالا كثيرا» [60]

وفي سنة 532 هـ عندما شرع سلجوقشاه بن السلطان محمد في تملك بغداد نقرأ أيضا لابن الأثير نصا يكشف في وضوح كيف زج بهؤلاء العيارين في وقوع كثير من المظالم، فاستغلت الدولة حركتهم، وشرعت تنهب هي باسمهم، بغير استثناء لأحد.. يقول ابن الأثير:

«ولما كان البقش شحنة بغداد (وكان قد فعل ما لم يفعله غيره من المظالم) يقاتل سلجوقشاه ثار العيارون ببغداد ونهبوا الأموال، وقتلوا الرجال، وزاد أمرهم حتى أنهم كانوا يقصدون أرباب الأموال ظاهرا، ويأخذون منهم

ما يريدون، ويحملون الأمتعة على رؤوس الحمالين، فلما عاد الشحنة قتل منهم وصلب، وغلت الأسعار، وكثر الظلم منه، وأخذ المستورين بحجة العيارين، فجلا الناس عن بغداد وغيرها من البلاد»[61]

ولقد أفرزت هذه الانتفاضة الشعبية زعيمين من زعماء العيارين هما ابن بكران العيار، ورفيقه ابن البزاز، في سواد العراق، حتى كادا يسكان السكة باسميهما.. يقول ابن الأثير أيضا:

«وفي هذه السنة 532 هـ في ذي الحجة عظم أمر ابن بكران العيار بالعراق وكثر أتباعه، وصار يركب ظاهرا في جمع من المفسدين، وخاف الشريف أبو الكرم الوالي ببغداد، فأمر أبا القاسم ابن أخيه حامي باب الأزج أن يشتد إليه ليأمن شره.

وكان ابن بكران يكثر المقام بالسواد، ومعه رفيق له يعرف بابن البزاز فانتهى أمرهما إلى أنهما أرادا أن يضربا باسميهما سكة في الأنبار، فأرسل الشحنة والوزير شرف الدين الزينبي إلى الوالي أبي الكرم وقالا: إما أن تقتل ابن بكران وإما أن نقتلك، فأحضر ابن أخيه وعرفه ما جرى وقال له: إما أن تختارني ونفسك، وأما أن تختار ابن بكران، فقال: أنا أقتله. وكان لابن بكران عادة يجيء في بعض الليالي إلى ابن أخي أبي الكرم (لصداقة بينهما) فيقيم في داره ويشرب عنده، فلما جاء على عادته وشرب، أخذ أبو القاسم سلاحه ووثب به فقتله، وأراح الناس من شره، ثم أخذ بعده بيسير رفيقه ابن البزاز وصلب، وقتل معه جماعة من الحرامية، فسكن الناس واطمأنوا وهدأت الفتنة» [62]

وتبلغ المأساة-بل الملهاة-ذروتها بدخول السلطان مسعود بغداد في سنة 536 هـ.. «فلما رأى من تبسط (انتشار) العيارين وفسادهم ما ساءه، أعاد بهروز إلى الشحنكية، فتاب كثير منهم، ولم ينتفع الناس بذلك، لأن ولد الوزير، وأخا امرأة السلطان كانا يقاسمان العيارين، فلم يقدر بهروز عل منعهم»[63] ثم يمضي ابن الأثير، فيفصل هذا الخبر، نوعا ما فيقول:

وفي هذه السنة-536 هـ زاد أمر العيارين، وكثروا لأمنهم من الطلب بسبب ابن الوزير، وابن قاورت، أخي زوجة السلطان-لأنهما كان لهما نصيب في الذي يأخذه العيارون. وكان النائب في شحنكية بغداد يومئذ مملوكا اسمه ايلدكز، وكان صارما، مقداما، ظالما، فحمله الأقدام إلى أن حضر

عند السلطان، فقال له: يا سلطان العالم، إذا كان عقيد العيارين ولد وزيرك وأخا امرأتك، فأي قدرة لي على المفسدين؟ وشرح له الحال، فقال له: الساعة تخرج وتكبس عليهما أين كانا وتصلبهما فان فعلت وإلا صلبتك، فأخذ خاتمه وخرج، فكبس على ابن الوزير فلم يجده، فأخذ من كان عنده، وكبس على ابن قاورت، فأخذه وصلبه، فأصبح الناس وهرب ابن الوزير، وشاع في الناس الأمر ورئي ابن قاورت مصلوبا فهرب أكثر العيارين، وقبض على من أقام، وكفى الناس شرهم»[64].

ولعله لا يخفى علينا، في ضؤ هذا النص أن بعضا من النهابة-من أهل السلطنة أنفسهم-كان قد أندس بين صفوفهم، واستغل اسمهم في ارتكاب ما يحلو له من جرائم، وينهب باسمهم ما شاء له النهب، في غيبة السلطة وغيبوبة الخلافة معا. وإذا كان السلطان مسعود السلجوقي هنا استطاع أن يقبض على زمام الأمر، حين كانت دولة السلاجقة في العراق لا تزال في فتوتها، فإنها لا تلبث أن تضعف بضعف السلاطين الذين جاءوا بعد مسعود.. هكذا نقرأ في تاريخ ابن الأثير.

وقد آن لنا أن نكف الآن عن الاستشهاد.. فالسنوات القادمة-حتى سقوط بغداد 656 هـ تأتي رتيبة مملة لا تحمل لنا جديدا لم نقله أو ننقله فيما سبق.. بل أن صوت ابن الأثير-بحسه التاريخي والحضاري-بدأ في الخفوت عندما شرع يسجل أحداثا عاصرها، كانت هي-بالتأكيد-المشهد الأخير، من الفصل الأخير، في مأساة سقوط الخلافة العباسية صاحبة واحدة من أعظم الحضارات في تاريخ الإنسانية، فكانت رؤيته للحوادث والوقائع-عن السنوات الأخيرة، رؤية قائمة متشائمة، وكانت روايته لها-وقد عايشها، وعايش أصحابها-بكائية كبرى، شيع بها ورثة هذه الحضارة، وكان تعليقه على ما تمر به من عفن وانحلال، سافرا تارة ومستترا تارة أخرى، يسجله من خلال قصيدة شعر أو مقطوعة زجلية أو من خلال حكاية شعبية أو مثل شعبي أو أغنية شعبية رددها العوام في انتفاضاتهم الشعبية، أو من خلال آية قرآنية، أو من خلال عبارة وعظية من مثل قوله «والله تعالى بالمرصاد لكل ظالم» أو قوله «وإنما ذكرنا هذا الفصل ليعلم الظلمة أن أخبارهم تنقل وتبقى على وجه الدهر، فربما تركوا الظلم لهذا، إن لم يتركوه لله تعالى» وهكذا.. فجاءت فصول كتابه الأخيرة أشبه ما تكون بقصيدة رثاء كبرى، أو

لحنا جنائزيا يشيع به صاحبه هذا المصير المحتوم للحضارة العربية الإسلامية الآفلة آنذاك.

ومجمل الأمر، أن هؤلاء اللصوص الشطار والعيارين-على الرغم مما أطلقه عليهم الخصوم والمؤرخون من صفات مذمومة، إلا أنهم تاريخيا كانوا أصحاب قضية، وأنهم واقعيا تميزوا بآداب وتقاليد وسمات تميزهم عن سمات اللصوص-بالمعنى اللغوي والقانوني-مثل الشجاعة والمروءة والشهامة والنجدة والصبر على المكاره والبعد عن الشهوات، والمحافظة على المحارم والوفاء بالوعد والحفاظ على العهد، وعدم التعرض لأي شخص استسلم لهم.. «وكان شعارهم: الثورة على السلطة وأصحاب المال»[65] أي رفض الأوضاع السياسية والاقتصادية السائدة، ولهذا انحصر نشاطهم-كما رأينا-ضد حكم العسكر، والجند المرتزقة، والتسلط الخارجي، وتخاذل السلاطين والخلفاء وعجز ولاة الشرطة والأثرياء وكبار التجار والأمراء ومن والوهم. وكان أن صار هؤلاء الشطار والعيارون مصدر قلق للسلطات حين «تميزت حركاتهم بطابع ثوري ضد الحكام، وزاد من خطرهم أن صار لهم تنظيم مسلح يخضع لرئاسة تراعي أمورهم»[66] في بعض الأحايين.

ومهما حاول خصومهم الانتقاص من قيمتهم والحط من دورهم، التسفيه من قضيتهم. فان الذي لاشك فيه أن المجتمع الشعبي قد تعاطف مع هؤلاء الشطار والعيارين، ورأى في «قضاياهم النبيلة» قضاياه.. فتبنى حركتهم في إبداعه الشعبي، فيما يعرف بأدب الشطار والعيارين، فتغنى ببطولتهم وأشاد برسالتهم. الأمر الذي فرض نفسه على التطور اللغوي للكلمتين «عيار، وشاطر» فأشار اللغويون العرب المتأخرون إلى ذلك حين قالوا «والعرب تمدح بالعيار وتذم به» [67] وهي عبارة بالغة الدلالة في التعبير عن طرفي الصراع، وما بينهما من تناقض في الرؤية والتقييم. أما كلمة «شاطر» فقد تحولت إلى صفة مدح، شائعة في التعبير الشعبي الدارج، بعد أن كانت صفة قدح في المعجم اللغوي القديم.

هذه هي بغداد التي أرهجها العيارون والشطار. دفاعا عنها لا هجوما عليها من أجل غايات مشروعة كما رأينا، لا كما يزعم خصومهم. ولما كان شر البلية ما يضحك، فلنقرأ هذه الحكاية الطريفة-على مرارة مغزاها-التي حدثت في أيام الخليفة القادر بالله، وذكرها لنا ياقوت. [68]

«خرج اللصوص مرة على جماعة من الكبراء، وهم في طريقهم على النهر لاستقبال بعض الملوك، فطلع عليهم اللصوص، ورموهم بالحراقات، وجعلوا يقولون ادخلوا يا أزواج القحاب، وكان في الجماعة الرضي والمرتضى وابن الريان الوزير وبعض الأكابر، ومعهم احمد بن علي البتي كاتب الخليفة القادر بالله، وكان صاحب نوادر، فأوحت إليه هذه المناسبة نادرة مذكورة، وذلك انه لما سمع صياح اللصوص عليهم «يا أزواج القحاب» قال: ما خرج علينا هؤلاء إلا بعين، قالوا: ومن أين علمت؟ قال: وإلا فمن أين علموا أنا أزواج قحاب؟ ولنقرأ-أيضا-موجز تلك الحكاية الطريفة التي تكشف عن ذكاء هؤلاء العيارين الشطار، ذلك أن الخليفة بعدما أباح للعامة أموال الأمير قطب الدين قايماز(69) في بغداد، دخل من بين من دخل أحد الصعاليك من العيارين فأخذ عدة أكياس مملوءة دنانير، وكان الأقوياء منهم قد وقفوا على الباب يأخذون ما يخرج به العامة عنوة، فلما أخذ ذلك الصعلوك الأكياس قصد المطبخ فأخذ منه قدرا مملوءا طبيخا وألقى الأكياس فيها وحملها على رأسه وخرج بها، والناس يضحكون عليه، ظنا منهم انه ساذج لم يحمل إلا طعاما فيقول: أنا أريد شيئا أطعمه عيالي اليوم، فنجا بما معه فاستغنى بعد ذلك. (70)

هذه هي بغداد الواقع التاريخي والحضاري الذي صاغ حكايات العيارين والشطار تاريخا وفنا، يعكس في صدق بعض ما يمر به هذا الواقع من تيارات سياسية واقتصادية واجتماعية..

فيما يمكن أن نسميه «بطولة خارج القانون» تمثلت في هؤلاء الشطار والعيارين والفتيان.. الذين يشكلون في رأينا امتدادا تاريخيا لصعاليك العصر الجاهلي، مثلما يشكل أدبهم امتدادا فنيا لأدب الصعاليك ومغامراتهم وبطولاتهم. ولكن الحديث عن هؤلاء العيارين والشطار، لن يكتمل إلا بالحديث عن فئة اجتماعية أخرى.

انتهى بها الواقع «التاريخي» إلى عالم الشطار والعيارين، فاختلطت بهم وأصبحت جزءا منهم، بعد أن تخلت-منذ فترة مبكرة-عن دورها «الرسمي» وانتقلت إلى طورها «الشعبي» الأمر الذي دفع المؤرخين والكتاب إلى تصنيفهم ضمن طوائف الشطار والعيارين، وسموهم بالفتيان العيارين في المصادر التاريخية والأدبية.

فتوة الفتيان والأفول الحضاري

الفتوة في اللغة صفة الفتى. ولكننا الآن معنيون بمعناها الفني-في الاصطلاح الإسلامي-الدال على جماع الفضائل الخلقية من مروءة وشجاعة وكرم وضيافة ونكران الذات وروح التضحية والإيثار وإغاثة الملهوف ونصرة صاحب الحق ورعاية الضعفاء والعصبية بدءا بمعناها العشائري الضيق وانتهاء بمعناها الديني والقومي الواسع. وقد ارتبطت في بعض مراحلها بطقوس معقدة، كانت بعض الجماعات تراعيها مراعاة دقيقة. وقد كانت بعض ظلال المعاني التي توجهها هذه الكلمة تتغلب على البعض الآخر، وذلك باختلاف الأوساط والمراحل التي كانت تستعمل فيها في نطاق المجتمع الإسلامي، وإذا كان ليس من شأننا هنا أن نؤرخ للفتوة العربية وأطوارها[71]، فانه يجدر بنا أن نشير-على عجل-إلى تطورها التاريخي والاجتماعي، تمهيدا للوقوف عن تلك المرحلة التي اختلطت فيها الفترة بالعيارة والشطارة.

والحق أن مصطلح الفتوة تطور تطورا عجيبا على اختلاف العصور فالفتي في عرف المجتمع الجاهلي هو الذي تتجسد فيه الصفات التي تتطلبها القبيلة على أتم وجه، كالفروسية والشهامة والشجاعة والمروءة والكرم والنجدة وغيرها من الفضائل التي نعرفها عن «المثال» أو النموذج الجاهلي. وفي عصر صدر الإسلام انتقلت هذه المثل العليا، بعد أن طعمت بالمثل والفضائل التي جاءت بها العقيدة الإسلامية، فاتسعت معانيها وتبلورت في مدلول جديد، قوامه المثال الديني والشعبي للإمام علي بن أبي طالب، فتي الفتيان، حيث «لا فتى إلا علي» وأصبح لدينا ما يعرف بالفتوة الدينية والعسكرية، وهي فتوة زاهدة في متع الحياة الزائلة، وغايتها الجهاد والاستشهاد في سبيل العقيدة. وعرفنا عن هذا النوع من «المطوعة» الفتيان المرابطين المجاهدين في مناطق الثغور الذين تطوعوا للدفاع عن دار الإسلام، وقدر لهذا النوع من الفتيان أن يلعب دورا فروسيا ودينيا واجتماعيا كبيرا[72] انقسم على إثره إلى نوعين من الفتيان، أو الفتوة بمعنى أدق، فكان لدينا الفتوة العسكرية التي تضم جماعات الفتيان المحاربين (من المتطوعين) وكانت لدينا الفتوة الصوفية التي تضم جماعات الفتيان المتصوفة الزاهدة. وأمام المكانة الاجتماعية التي أحرزها أهل الفتوة كان طبيعيا أن يندس في صفوفهم بعض العناصر «المشبوهة» أو الطامعة التي اتخذت من ادعاء

الجهاد وسيلة لإشباع رغباتها وأطماعها عن طريق النهب والسلب، وقد أتيح لها ذلك عن طريق جيوش المطوعة-لا النظامية-التي رابط معظمها في الثغور، وقد عكست ملحمة أو سيرة الأميرة ذات الهمة الشيء الكثير عن هؤلاء المطوعة الذين وقعوا تحت تأثير المال والخمر والجنس الذي بهروا به في بلاد الروم وأديرتها وأربطتها المنتشرة على طول الحدود بين الدولة الإسلامية والدولة البيزنطية المسيحية.. وكان من جراء هذا كله، أن ظهر «انحراف» في بعض طوائف الفتوة عن «الرسالة الدينية والجهاد المقدس» وكثر الراغبون في الدنيا والطامعون إلى اللهو، وظهر ما يعرف بالفتوة اللاهية وهكذا انقلبت الشجاعة في المواقف المشرفة-كما يقول مصطفى جواد-إلى شطارة وعيارة في قوة مزيفة، فالشراب والألعاب والغناء والتشطر والإرهاب صارت من صفات الفتوة الثانية، اللاهية، مع شيء من الصفات الأصلية، كالوفاء والنجدة والسخاء. [73]. ولعل أقدم نموذج-في المصادر الإسلامية-لهذه الطبقة يعود إلى أواخر عصر بني أمية، حيث ظهر في العراق والشام طائفة أو طبقة من الناس يعرفون باسم (الفتيان). وكان الغناء أبرز عناصر هذه الفتوة اللاهية آنذاك.. وتنفصل تدريجيا عن تلك الفتوة الجادة، وتستقل بسلوكها وتقاليدها ووظيفتها أو غاياتها، فإذا هي «فتوة لاهية تدين بالشطارة والعيارة، ولها أتباع أكثرهم من الثائرين على المجتمع والدولة، ومن الرعاع والنهابة» [74] والعابثين أيضا.

وفي الربع الأول من القرن الثالث تميزت الفتوة اللاهية تميزا تاما بآدابها أن صح أن تسمى آدابا، وتقررت أحكامها ومصطلحاتها، واستتبع ذلك أن يكون لها قضاة كأبي الفاتك بن عبد الله الديلمي الظريف الملقب بقاضي الفتيان-يجتمع عنده الفتيان، وهو يملي عليهم آداب الفتيان، وله فصول في آداب الفتوة التي كانت في ذلك الدهر سريعة الانتشار. كالماء البارد في طباع العطشان، إذا كان للغلام أدنى هوى في الفتوة وأدنى داعية إلى الشطارة على حد تعبير الجاحظ. [75] وبذلك نقترب كثيرا من مفهوم الفتوة الشعبية.

وربما بدت هذه المفاهيم والآداب التي تعارف عليها الفتيان الشطار والعيارون غريبة في نظر التقليد الاجتماعي المألوف في الحاضرة العباسية، إذ تذكر الدكتورة وديعة طه النجم.. «فقد تعارف الفتيان الشطار على

مفاهيم وعادات تفردوا بها، وربما ذكرتنا بعض مواقفهم وعاداتهم بمروءة الصعاليك، فقد عرف العيارون والشطار بصبرهم على الأذى، وبضبط النفس على المكروه مهما بلغت شدته، لكن ذلك يكون بطريقة خاصة بهم»[76] وتضرب على ذلك مثلا، قصة الإمام أحمد بن حنبل مع أبي الهيثم العيار، اللص الطرار في السجن التي سبق أن ذكرناها، ويلفت نظرها أيضا من آداب هؤلاء الفتيان «أنهم كانوا يفخرون بشرب الخمر، ثم تقول: ولعل أبا نواس-في خمرياته-خير من يمثل مفاهيم الفتيان في عصره» [77] وهو استدلال صحيح في بعض مراحل حياة هذا الشاعر الطموح المتمرد إذا تذكرنا أبياته التي اتخذها العيارون والشطار والمكدون وأشباههم شعارا لهم، وهي تلك التي منها:

سابغي الغنى: إما وزير خليفة

يقيم سواء أو مخيف سبيل

ومما يؤكد ذلك أيضا الراغب الأصفهاني، حيث ذكر لنا إعجاب أبي نواس بالفتوة والفتيان، واستشهد بأبيات مماثلة له في الفصل الذي كتبه عن «التلصص وما يجري مجراه» في كتابه محاضرات الأدباء.. ولم يكن هذا الذي يجري مجرى التلصص إلا الفتوة والصعلكة [78] في نظره.

ومما يوصف به الفتيان قولهم «... إن الفتى لا يزني ولا يكذب، ويحفظ الحرم، ولا يهتك ستر امرأة، ومع ذلك لا يتحاشون الأخذ من أموال الناس.»[79]. ولعل من أصدق الشعراء الفتيان، في تلك الفترة تمثيلا لآداب الفتوة السادرة وأهدافها، ذلك الشاعر الذي يدعى اسحق بن خلف المتوفى سنة 230 للهجرة «وكان شأنه الفتوة ومعاشرة الشطار والعيارين» [80] حيث نقف عند سيرته-في إيجاز-لأمرين، أحدهما: أنه كان داعية من دعاة الشباب للانخراط في سلك الفتوة العارمة السادرة الشاطرة، والآخر أن ما أثر عنه من شعر-وكان شاعرا موهوبا ومن أحسن الناس إنشادا للشعر-يعد وثيقة اجتماعية تكشف بجلاء البواعث الشخصية الكامنة وراء انضمامه إلى طائفة الشطار التي أصبحت في عهده خطرا على المجتمع، فقارئ شعره يتأكد أن هذا الرجل سقط فريسة عاملين: أحدهما اجتماعي والآخر اقتصادي، وهما هنا وجهان لعملة واحدة، وبين القهر الاجتماعي وسوء الوضع الاقتصادي تمحور شعره، يشكو الزمان والمكان والإنسان، (الممدوح)

ولكن له قلبا ينطوي على أنبل العواطف الإنسانية، ومن شعره المشهور ما قاله في ابنة أخت له كان قد تبناها، ورباها في أبوة حانية:

لـــولا أمـــيـــمـــة لـــم أجـــزع مـــن الـــعـــدم
ولـم أجـب فـي الـلـيـالـي حـنـدس الـظـلـم
وزادنـــي رغـبـــة فـــي الـــعـيـــش مـــعـــرفـــتـــي
ذل الـيـتـيـمـة يـجـفـوهـا ذوو الـرحـم
أخـــشـــى فـــظـــاظـــة عـــم أو جـــفـــاء أخ
وكـنـت أبـكـي عـلـيـهـا مـن أذى الـكـلـم
تـــهـــوى لـــقـــائـــي وأهـــوى مـــوتـــهـــا شـــفـــقـــا
والمـوت أكـرم نـزال عـلـى الحـرم
إذا تـــذكـــرت بـــنـــتـــي حـــين تـــنـــدبـــنـــي
فـاضـت لـعـبـرة بـنـتـي عـبـرتـي بـدم

وعلى الرغم من أن الدكتور مصطفى جواد يرى طائفة الفتيان يشبهون أيضا طبقة الصعاليك وان شاعرنا هذا يشبه عروة بن الورد المعروف بعروة الصعاليك، فانه يرى أيضا أن «من العجيب أن يجتمع في هذا الشاطر العيار عاطفة الحب الشديدة والميل إلى الإجرام» في وقت معا، الأمر الذي يذكرنا بدهشة التوحيدي وأهل عصره من أسود الزبد أحد القادة العيارين في اللوحة التي رسمها له.. ومصدر العجب كيف تنطوي نفوسهم على الحب والعدوان في آن واحد !! والأمر أيسر من هذا؟ ذلك أن العيارة في رأيهم ارتبطت بالسيف والعنف والدم، ومن ثم فلا مجال للعواطف الإنسانية النبيلة في قلوبهم وهذا غير صحيح، فلقد رأينا أن صعاليك الجاهلية صنفان، أو قسمان، أحدهما ينطوي على نزعة دموية شريرة، والآخر صدر في صعلكته وفتوته من مبدأ فروسي نبيل، قوامه رفض القهر الاجتماعي والغبن الاقتصادي..

ومن هذا النوع كان شاعرنا هذا، وأغلب الشطار والعيارين والفتيان، وهذا ما نعنيه دائما بأن هذه الطوائف إنما هي شرائح اجتماعية متمردة، لا عدوانية، خيرة لا شريرة دفعا القهر المادي والاجتماعي والسياسي إلى اتخاذ موقف رافض لواقع عصرهم وان اتخذوا اللصوصية وسيلة للتعبير عن هذا الرفض، ومن هنا أيضا كان سر تعاطف العامة والفقراء معهم،

والتغني ببطولاتهم ضد الدولة والمجتمع.

ونستدل بما قدمنا على أن الفتى في ذلك العصر كان شاطرا عيارا، وأن الشطار والعيارين أطلق عليهم وصف «الفتيان» كما ورد في حكايات الجاحظ ودخل القرن الرابع للهجرة ولفظ الفتى ولفظ الفتوة يقابلان أيضا الشاطر والشطارة والعيار والعيارة وتصادفنا في حوادث هذا العصر وقائع كثيرة كان البطل فيها ممن «يطلب الفتوة» «واللصوص الذين يقال لهم الفتيان» وهم لا يختلفون في شيء من فلسفتهم وسلوكهم وأهدافهم عن الشطار والعيارين. وأن منهم قوما عل جانب من الثقافة الأدبية والدينية، والظرافة، عل نحو ما رأينا في صدر هذا البحث فيما رويناه من قصص العيارين والشطار للتنوخي وابن الجوزي وغيرهم.. وأنهم-أي الفتيان-أيضا قد افتنوا في اللصوصية، ولهم في ذلك قصص عجيبة ونوادر غريبة وحيل لطيفة.

وليس أدل على ثقافة هؤلاء اللصوص الفتيان وظرافتهم من تلك الحكاية التي رواها المبرد عن سماع ومشاهدة في مجلس أبي مروان عبد الملك بن عبد العزيز بن الماجشون بالبصرة، وخلاصتها أن لصا من هؤلاء الفتيان تعرض لصاحب بستان وأمره بنزع ملابسه ليلبسها، فجرى بينهما جدال قال فيه الملاك للص: أحلف لك إيمانا بأني إذا وصلت إلى بستاني نزعت ثيابي ووجهت بها إليك، فقال اللص: لا إنا روينا عن مالك بن أنس أنه قال: لا تلزم الأيمان التي يحلف بها اللصوص، فقال الملاك: والله لاوجهن لك بالثياب، طيبة بذلك نفسي، فاطرق اللص مفكرا ثم رفع رأسه فقال للملاك: أتدري فيم فكرت ؟ تصفحت أمر اللصوص من عهد رسول الله-صل الله عليه وسلم-إلى وقتنا هذا، فلم أجد لصا أخذ بنسيئة، وأكره أن أبتدع في الإسلام بدعة يكون على وزرها ووزر من عمل بها بعدي إلى يوم القيامة، اخلع ثيابك. فقال له الملاك: أتعريني وتبدي عورتي، فقال لا بأس بذلك، قد روينا عن مالك بن أنس أنه قال: لا بأس على الرجل أن يغتسل وهو عريان. فقال الملاك: فيلقاني الناس فيرون عورتي. قال اللص: لو كان الناس يلقونك في هذا الطريق ما عرضت لك، فقال له الملاك: أراك ظريفا فدعني أمض إلى البستان وأخلع الثياب وأوجه بها إليك، قال: كلا، أردت أن توجه إلى أربعة من عبيدك فيحملوني إلى الوالي، فيحبسني وبمزق

جلدي ويطرح في رجلي القيد، اخلع ثيابك. فخلعها»[81].

ومن طريف ما يرويه «الجاحظ فيمن نطق بالحكمة من اللصوص» ما رواه عن أبي حسن المدائني: أن شظاظا مولى بني تميم-وكان لصا فاتكا، وله أحداث في السرقة والإغارة-أغار على قوم من العرب فأطرد نعمهم فساقها ليلته حتى أصبح فقال له رجل من أصحابه: لقد أصبحنا على ضد من طريقنا، فقال شظاظ: «إن المحسن معان» [82].

مثل هذا النوع من الفتيان اللصوص، أو اللصوص الفتيان، لم يكن يشعر بذنب أو جريرة فيما يفعل.. ذلك أنه في نظر نفسه، ونظر جماعته إنما يسترد حقا مغتصبا، وعلى قدر إخلاصه في عمله ذلك يكون عون الله تعالى ويكتب له التوفيق. ويالها من سخرية مريرة.

ونسرع الخطى، وصولا إلى الهدف، ونحن الآن في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري فنقول: إنه كلما ساءت الأحوال السياسية والاقتصادية للدولة «امتزجت الفتوة بالعيارة والشطارة» و«انقلبوا شطارا عيارين ينشرون الاضطرابات، ويخيفون السبل، و يقلقون الأمة [83] ومن ثم لنا أن نوحد بين تاريخي الفتيان والعيارين والشطار منذ أواخر القرن الرابع للهجرة. [84] فقد تقمصت الفتوة الشطارة والعيارة أو جرى العكس، سيان، فالنتيجة واحدة. [85] تلكم هي الفتوة الشعبية.

ومن الغريب الدال أن يكون هؤلاء الشطار والعيارون والفتيان أكثر غيرة على «الجهاد» من الخليفة العباسي نفسه.. ومن قادة جيوشه.. فكان أن انكفئوا-الشطار والعيارون والفتيان-على أنفسهم.. ورأوا أن «الجهاد» ينبغي أن يبدأ من الداخل.. ولكن جيوش الروم تجتاح مناطق الثغور، عندئذ-كما يقول ابن مسكويه (ت 422 هـ) قي كتابه «تجارب الأمم وتعاقب الهمم» في حوادث سنة 361 هـ «ثار عدد كثير من العامة بأصناف السلاح والسيوف والرماح والعصي، حتى استعظم والي بغداد سبكتكين التركي ما رآه منهم وما شاهده عندهم (وكانوا قد خرجوا يستنهضون همم الدولة للجهاد ضد الروم بعد أن توغلوا في بلاد المسلمين) ولم يوفق لضبطهم وجمعهم إلى رئيس واحد يقوم بأمرهم (هكذا تعلل الوالي)... فصاروا وبالا وضررا على المحاربات بينهم، وأظهروا ضروب العصبية وأثاروا ضروب الفتن (هكذا يكون تفسير ابن مسكويه للتقاعس عن الجهاد) وأقدم بعضهم على القتل

واستباحة الأموال والهجوم على الحرم واستحلالها، وعجز ولي الأمر عن منعهم وتأديبهم، وسقطت هيبته وذهب ناموسه، وخربت بغداد.» انتهى خبر ابن مسكويه..

هكذا تخلى «الفتيان» عما عرفوا به أول الأمر من لزوم الجهاد الخارجي دفاعا عن دولة الإسلام ضد العدو الخارجي، وانكفأ معظمهم عائدا إلى وطنه في حالة قنوط وقد فجع بالتخاذل السياسي لخلفائه، وما وصلوا إليه من عبث وهوان، وبعد أن بلغته أنباء الفتن الداخلية المدمرة، والصراع الغبي على السلطة، وتهاون الخلفاء في حمل راية الجهاد، وانصرافهم إلى القصف والعزف على حين أطراف الدولة تسقط كل يوم في أيدي الروم، فينهبون ويحرقون و يأسرون ويسبون ويخرجون، في غيبة الجيوش الإسلامية النظامية (الأمر الذي تعكسه سيرة الأميرة ذات الهمة في وضوح شديد) فكان أن انصرف عن الجهاد الخارجي هؤلاء المجاهدون المتطوعون، بعضهم زهد في الدنيا جميعها، وانغمس في تيار صوفي متقشف له تقاليده وطقوسه المرعية وطوائفه المتعددة [86] وتلكم هي الفتوة الصوفية والبض الآخر رأى أن «الجهاد الداخلي» ضد السلطة والحكومة، هو ميدان القتال الأول، الأمر الذي تجمع عليه السير والملاحم الشعبية العربية جميعها[87] ولكن أبى الخلفاء أن يعترفوا أو يستعينوا بهم، وقد أضحت مقدرات الأمور في أيدي الترك والديلم وأشباههم من شذاذ الأرض وأفاقيها، فكان هذا اللقاء فالتداخل، مع جماعات العيارين والشطار النى كانت قد رفعت راية التمرد والعصيان كل دار الخلافة منذ وقت بعيد.. . فانصرفوا إليهم، أو قل صاروا مثلهم، اتفاقا في الغاية والوسيلة، ينطبق عليهم قول القائل:

إن أمت كنت في الغزاة شهيدا.. .

أو أعش كنت أشطر الشطار

ومن هنا بدأ المؤرخون، يرون فيهم وفي فتوتهم الشعبية اللاهية فئة لا تختلف عن الشطار والعيارين في شيء، وبدأت المصادر التاريخية تروي أخبارهم ووقائعهم مع العيارين والشطار، وتجمع بينهم في صعيد واحد، مرفوض «سلطويا»، مقبول اجتماعيا، ومع مغيب شمس الخلافة العباسية، وأفول المد الحضاري لها، ومجيء عصور الظلم والظلام.. ظلت حركة الفتيان والعيارين والشطار تنشط وتزدهر ويستفحل خطرها، وعبثا راحت

محاولات الحكومات للحد منها أو مطاردتها ومقاومتها. وهكذا انتهت في رأي المؤرخين حركة الفتوة، وأصبحت في شقها المتدني-كما يقولون-نوعا من الشطارة والعيارة والزعارة والتلصص وقطع الطريق، وان كان موجها ضد أرباب السلطة والمال.

وفي ضوء ما ترويه كتب التاريخ والأدب من أخبار متناقضة عن هؤلاء الفتيان، من أصحاب الفتوة اللاهية (من العيارين) أو الفتوة الصوفية (من الزاهدين) فانه ثمة تداخلا واختلاطا حدث بين الفريقين، كان من شأنه أن يوسع القاعدة العريضة، فيما يمكن أن نسميه بالفتوة الشعبية، فانتسب كثير من العيارين إلى طوائف الفتيان، كما أن كثيرا من الفتيان سلك سلوك العيارين.. ومن هنا ظهر اصطلاح الفتى بمعنى العيار الخارج على القانون.. ودرج المؤرخون على استخدام الاصطلاحين بمعنى واحد.. وبحثا عن سند روحي، شرع كثير من العيارين في إلحاق عيارتهم وشطارتهم بالفتوة المسندة إلى اصل ديني، سواء أكان الإسناد صحيحا أم مختلفا-وهذا هو الأقرب للصواب-فان ذلك قد أدى إلى تفريق جموعهم-تبعا لاختلاف السند الديني-إلى فرق وطوائف متعددة، بل متناحرة وكان ذلك من أعظم الأخطار وأسوأ الآثار في المجتمع، فأولئك الفتيان بدلا من اتحاد غاياتهم وتوحيد مجهودهم وتألبهم على عدو الأمة، أخذوا يتحزبون ويتعصبون ويفتكون وينبهون ويقتلون ويغتصبون باسم طريقة من الطرائق المعزوة إلى الدين [88]. ولعل هذا الصراع بين جماعات الفتيان وتشتت منازعهم، يذكرنا بنظيره الذي جرى بين جماعات العيارين، كما شاهدناه من قبل، فكان له أسوأ الأثر في إجهاض مثل هذه الثورات الجنينية. الأمر الذي أتاح للدولة-على ضعفها-أن تصمد أمام ضرباتهم اللاحقة، وأن توقع بهم الهزيمة مرارا، ولكن من غير أن تتمكن من القضاء عليهم أو على حركتهم بشكل حاسم أو جذري، على الرغم من جدية الدولة وضخامة القوات التي كانت تعدها لمطاردتهم.

من ذلك ما حدث سنة 393 هـ-أيام حكم بهاء الدين بن عضد الدولة البويهي-ففيها خرج نائب بهاء الدين بالعراق، أبو جعفر الحجاج لحرب بني عقيل وبني أسد بنواحي الكوفة، وما كاد يترك بغداد حتى اختلت الأحوال وظهر العيارون واشتد الفساد وقتلت النفوس ونهبت الأموال وأحرقت المساكن، فبلغ ذلك بهاء الدولة وهو في بلاد العجم فسير إلى العراق لحفظه

أبا علي بن أبي جعفر المعروف بأستاذ هرمز الملقب بعميد الجيوش، ولما بلغ أبو علي بغداد أقام السياسة، ومنع المفسدين، فسكتت الفتنة وأمن الناس[89].
وتجدر الإشارة إلى أن لفظ «الناس» هنا عند ابن الأثير، إنما يعنى به «مساتير الناس» من الأثرياء وكبار التجار والأعيان وأرباب الإقطاع. و يشير ابن الأثير أيضا إشارات صريحة في أكثر من موضع، إلى أن العيارين والعامة معا يشكلون دائما فريقا واحدا لمقاومة مثل هذه القوات التي يقودها الترك للقضاء عليهم [90].

وإذا كنا قد وقفنا من قبل عند «ابن حمدي» لص بغداد الظريف أو علي الزيبق، أو غيرهما كثير، فانه من الأهمية بمكان أن نعيد-في مقام الحديث عن فتوة العيارين-بعض ما ذكره المؤرخون عن أبي علي البرجمي، فتى الفتيان، وزعيم العيارين في حوادث سنة 423، 424، 425، 426 هـ، الذي لم يكن أحد من أهل بغداد يجرؤ على ذكره-كما سبق-بغير لقب «القائد». وقد ثار له العوام في جامع الرصافة يوم الجمعة، ومنعوا الخطيب أبا الحسين بن الغريق من الخطبة، وقالوا: «إن خطبت للبرجمي، وإلا فلا تخطب لخليفة ولا ملك». وانه إذن زعيم المعارضة الشعبية، ضد سلطان الخليفة العباسي والملك البويهي.. وكان البرجمي هذا من الفتيان «العيارين» وله في الفتوة تقاليد وآداب.. وقد أجمل ابن الأثير فتوته بقوله: «وحكاياته كثيرة وكان مع هذا فيه فتوة، وله مروءة، لم يعرض لامرأة، ولا إلى من يستسلم إليه»[91].

في ضوء ما سبق يتأكد لدينا أن مصطلح الفتوة (اللاهية، أو الشاطرة أو الشعبية)كان بدوره تعبيرا سياسيا واجتماعيا يطلق على «الثائرين» ضد الدولة، وشاع في كتب التراث. التاريخي هذا المصطلح بهذا المعنى.. يطلقه المؤرخون العرب على كل متمرد ثائر في بلادنا أو في غير بلادنا.. ولنقرأ هذا الوصف الطريف عند المسعودي، لأحد هؤلاء المتمردين، حيث يوضح لنا مفهوم الفتوة في عصره، أي في أواسط القرن الرابع الهجري، قال: إن فتى نابغا نبغ في أهل الصين، من غير بيت الملك وأرباب التدبير غفلة عنه لخمول ذكره، وكثر عتوه، وقويت شوكته، وقطع أهل الشر المسافات نحوه، وعظم جيشه، وشن الغارات. أليس هذا الوصف ما قرأناه، وسوف نقرأه عن الشطار والعيارين والفتيان العرب !!

ومع مجيء عصر السلاجقة، لقيت الفتوة الشاطرة العيارة أو الشعبية، مقاومة شديدة أول الأمر لأن السياسة كانت صارمة قاسية، كما لقيت الفتوة الصوفية تشجيعا كاملا من الدولة، في محاولة منها لاستقطاب هذه القوى الشعبية المعارضة.. فقويت شوكتها، أي الفتوة الصوفية، ونهضت تستنكر «الحال القبيحة» على حد تعبير المؤرخين التي وصلت إليها «الفتوة» عند أهل الشطارة والدعارة، ونهض الفتيان-المتصوفة لتنزيهها وتطهيرها وتمحيص الفتيان «الصادقين من المارقين». ولكن الأمر كان اكبر وأعسر من أن يقاوم على هذا النحو.. فظل الفتيان العيارون في حماية الشطار والدعار والعامة.. وبلغ من شأنهم أن أرادوا أن يضرب بأسمائهم السكة في الأنبار، لولا أن احتيل على زعمائهم فاعتقلوا وقتلوا على نحو ما نرى-كما سبق أن ذكرنا-في حوادث سنة 532 هـ عند ابن الأثير حيث «عظم ببغداد ونواحيها أمر ابن بكران العيار من أرباب الفتوة، وكثر أتباعه، وصار يركب كالولاة في جمع من المفسدين، وخاف الشريف أبو الكرم، والي بغداد-كما يسميه ابن الأثير-والسلطان يومئذ مسعود بن محمد السلجوقي، والخليفة العباسي المقتفي لأمر الله، ولا سلطة له، مغلوب على أمره فأمر ابن أخيه أبا القاسم، أن «يتفتى» على يد ابن بكران العيار، زعيم الفتيان ويكون واحدا من أتباعه في الفتوة» في محاولة ماكرة منه، ليضرب حركة هؤلاء الفتيان من الداخل، إثر هذا التهديد المباشر من الحاكم العسكري لبغداد.. يقول ابن الأثير: «وذكرت أنه في هذه السنة، أي سنة 532 هـ، عظم أمر الفتى ابن بكران العيار ببغداد.. فخافه الشريف أبو الكرم الهاشمي، فأمر أبا القاسم ابن أخيه حامي باب الأزج من محلات بغداد الشرقية، أن يشد إليه، بحسب نظام الشد في الفتوة، ويلبس سراويل فتوة منه ليأمن شره، وكان ابن بكران هذا يكثر المقام بالسوادة أو السواد ومعه رفيق يعرف بابن البزاز، فانتهى أمرهما إلى أنهما أرادا أن يضربا باسميهما السكة في الأنبار، فأرسل الشحنة البقش السلاحي (وهو الحاكم العسكري ببغداد من قبل السلطان مسعود السلجوقي) والوزير شرف الدين علي بن طراد الزينبي إلى الوالي أبي الكرم، وقالا له: إما أن تقتل ابن بكران وأما أن نقتلك فأحضر أبو الكرم ابن أخيه وقال له: إما أن تختارني ونفسك، وإما أن تختار ابن بكران، فقال لعمه: أنا أقتله، وكان لابن بكران عادة أن يجيء في بعض الليالي إلى

أبى القاسم فيقيم في داره ويشرب عنده، فلما جاء على عادته وشرب، أخذ أبو القاسم سلاحه ووثب به فقتله ثم أخذ بعد يسير رفيقه ابن البزاز فقتل وصلب، وقتل معه جماعة من الحرامية، فسكن الناس واطمأنوا وهدأت الفتنة» على ما ذكر ابن الأثير.

وهكذا تخلصت الدولة من زعيم الفتيان آنذاك، ابن بكران العيار، ومن رفيقه ابن البزاز، بوقيعة أبى القاسم، على نحو ما ذكر ابن الأثير[92] الأمر الذي يشير إلى عجز الدولة عن مواجهة الفتيان العيارين مواجهة مكشوفة، فلجئوا إلى ضربهم من الداخل.. ولم يكن ابن بكران من السذاجة، كما قد نتوهم أول الأمر، حين وافق على انضمام ابن أخت والي بغداد إلى حركتهم.. ذلك أننا سنرى وشيكا تطورا عجيبا آخر في هذه الحركة، حينما ينضم إليها كبار أمراء الدولة السلجوقية أنفسهم. وأيا ما كان الأمر، فلعلنا قد لاحظنا حتى الآن أن الفتوة والعيارة قد تقمصت كل منهما الأخرى ولم يعد ثمة فرق بين الحركتين، الأمر الذي جعلنا نطلق عليهما اسما حركيا واحدا، هو «الفتيان-العيارون» وإذا كان ليس من شأننا هنا-كما قلنا مرارا-أن نؤرخ لهذه الحركة فتلك هي مهمة المؤرخين.. وإنما بحسبنا انتخاب بعض الشواهد التي سوف نجد لها صدى أدبيا في التراث الشعبي، والدراسة الفنية للحكايات الشعبية التي أثرت عن هؤلاء الشطار والعيارين.

علينا أن نشير فقط إلى أمرين لهما ما بعدهما في هذا البحث:

الأمر الأول؟ فتوة الجهال:

إن هذه الحركة المعارضة الرافضة المتمردة عل وضعها السياسي والاجتماعي والاقتصادي سوف تستقطب، أو بالأحرى تستغل من قبل الأمراء السلاجقة الطامعين في سلب أموال الناس وثرواتهم عنوة واقتدارا، فاندسوا بين الفتيان العيارين، وسلبوا ونهبوا وقطعوا الطريق باسمهم.. يدفعهم إلى ذلك: خليفة مستخذل، وسلطان سلجوقي عسكري باطش، بدءا بعهد السلطان الفاتك مسعود بن محمد بن ملكشاه الذي وصفه ابن الأثير بأنه «ليلا يعاقر الخمر، ونهارا لا يعرف السياسة».. ولهذا لا غرو ألا يخشى الفتيان العيارون «من ارتكاب السلب والنهب والفتك، وأن تحتمي كل جماعة منهم بأمير من أمراء الدولة السلجوقية أنفسهم أو ابن وزير أو كبير فأخذوا

أموال الناس ظاهرا، وكانوا يكبسون الدور بالليل بالشموع ويدخلون الحمامات وقت السحر فيأخذون ثياب المستحمين...» إلى غير ذلك. وعلى هذا النحو تتفق رواية المؤرخين. ونعرف أيضا أنهم، بقيادة هؤلاء الأمراء والكبراء هذه المرة، يدخلون الأسواق جهارا نهارا ويقتلون المسلحيين، أي حفاظ الأمن و يفرضون على أهلها إتاوات باهظة وإلا أحرقوا خاناتهم.. بل تجاوزوا الأسواق إلى الدور حتى «صار الناس لا يخرجون من دورهم منذ المغرب» وحينئذ تعلن الدولة إفلاسها، و يطلق السلطان للناس الدفاع عن أنفسهم لكثرة النهب «فلبسوا السلاح وقاتلوا العيارين». و يزداد الأمر سوءا حينما يتزعم أمر الفتيان العيارين حينئذ ابن وزير السلطان مسعود وأخو زوجة السلطان السلجوقي في مقاسمة العيارين ما يسلبونه الناس، ومن ثم كان طبيعيا أن يعجز الحاكم العسكري آنذاك-بهروز-أن يمنعهما .. و يضطر أبو بكر الهاشمي والي بغداد أن يعزل نفسه ويتصوف، ربما احتجاجا وربما خوفا، ويستفحل شر الفتيان العيارين، فيجعلون لأنفسهم عيونا على الناس، أهل الأموال وحامليها، و يتزيون بزي التجار فلا يعرفون إلا عند النهب، فكانوا يأخذون بضاعة التجار، فأغلقت الدكاكين والخانات وكسر الناس المنابر احتجاجا على اختلال الأمور وأغلقوا أبواب الجوامع، ويمضي المؤرخون في وصف هذه الحوادث الشنيعة ولا سيما وقائع سنة 536-538 هـ-فيذكرون أن السلطان مسعود نفسه قد اعترف بان «السياسة قاصرة والناس قد هلكوا» فيتجرأ الحاكم العسكري لبغداد آنذاك-وكان اسمه إيلدكز-فيقول له: «يا سلطان العالم، إذا كان عقيد العيارين ابن وزيرك وأخا زوجتك فأي قدرة لي على المفسدين؟، وشرح له الحال.. فقال له: الساعة تخرج وتكبس عليهما أينما كانا وتصلبهما وإلا صلبتك فأخذ ايلدكز خاتم السلطان برهانا على وجوب تنفيذ ما هو بسبيله، وخرج.. فقبض علي أخي زوجة السلطان مع بعض أصحابه وهرب ابن الو.ير وأكثر العيارين، وقبض عل من بقي منهم [93] .وكان طبيعيا ألا تنتصر العامة لهذه الفئة من العيارين، وبخاصة بعد أن زج بهم في الصراع المذهبي أيضا [94]، فخفت وطأتهم [95].

الأمر الثاني ؟ الفتوة الرسمية:

وهنا ينتهز الخليفة العباسي، المقتفي لأمر الله الفرصة، فيتقرب إلى

هؤلاء الفتيان العيارين، عقب موت السلطان مسعود سنة 547 هـ، ويدعوهم للانضمام إليه، وكان يدرك قوتهم وتأييد العامة لهم وخضوعها لأوامرهم، في محاولته الناجحة التي قام بها للاستقلال بالحكم في العراق وبغداد، فجند كثيرا من الفتيان في الجيش العباسي الجديد الذي اعتمد عليه في محاربة السلاجقة وطردهم، وروى المؤرخون في ذلك نوادر وحكايات لهؤلاء الفتيان العيارين، وللعامة أثناء قتالهم الجيش السلجوقي، لا ندرك منها أنهم كانوا السبب في النصر فحسب، بل نقف أيضا على أخلاق هؤلاء الفتيان العيارين وأفعالهم وما يتصفون به من شجاعة وجراءة وظرافة(96).

على أن أكبر محاولة سياسية قامت بها الخلاقة العباسية، للاستفادة من طوائف هؤلاء الفتيان العيارين، في مواجهة خصومها، والسيطرة أو الهيمنة عليهم، وتوجيههم بالقدر الذي لا تتشكل معه خطورة منهم على سلطة الدولة وهيبتها تلك المحاولة الكبيرة التي قام بها الخليفة الناصر لدين الله.. وقد هاله تمردهم وخروجهم على الطاعة وعصيانهم أمر الخليفة وما يقومون به من تلصص وعيارة وتشطر-بلغ الصراع فيما بينهم-إلى غير ذلك من كل ما من شأنه أن «يخرق هيبة الدولة» على حد تعبير ابن الجوزي وابن المعمار، وكانا معاصرين للناصر الذي تبنى هذه الطوائف أو الأحزاب جميعا، لأنهم في رأيه «كانوا تائهين، وعن الحق زائغين، وعلى البواطل ممعتضدين، وبالأماني متعللين، سلكوا طريق الضلالة وحادوا عن سبل الهداية، وتأولوا الفتن والابتداع والحيل والاختراع، غلبت عليهم الشقاوة..» وكان بدء ذلك سنة 578 هـ فشرع يوحد بينهم جميعا، في طائفة واحدة تخضع له، ظنا منه أن يستطيع حينئذ أن يوجهها كيف يشاء، ويوطد عن طريقها دعائم حكمه ويستعيد ولاء أصحابها فلا يخرقون «هيبة الدولة» ومحاول في الوقت نفسه الاستفادة من هذا التيار الشعبي الجارف الذي يتعاطف معها والوجدان الديني-الصوفي-الذي يزيدها، فلم يكتف بالاعتراف بنظام الفتوة وإنما أعلن من نفسه شخصيا-زعيما لهذا النظام، وعاد به إلى أصوله الأولى «فتوة السلف الصالح» على حد قول ابن المعمار، التي تجمع بين المنحى الصوفي، والسلوك الفروسي (97)، وربطه بأسانيده الدينية الأولى فاختار كبيرا في الفتوة، هو الشيخ الصالح الزاهد العابد عبد الجبار البغدادي صاحب الفتوة، وبعث في طلبه، «وسأله أن يلبسه سراويل الفتوة،

فألبسه إياها، وشرب لعبد الجبار ماء الفتوة (المملوح)، ثم تفتى إلى الناصر حينئذ خلق من الملوك والأكابر، وكان بهذا الفعل يستحث الناس على التعاضد والتناصر وحفظ العهد وكتمان السر وصدق اللهجة والعفة عن المحارم. وأرباب الفتوة يسندونها بالعنعنة إلى أمير المؤمنين على بن أبى طالب» [98] ولم يكتف الناصر بتنظيم حركة الفتوة وإحياء رسومها وتقاليدها وفضائلها القديمة بل سرعان ما أصدر في سنة 604 هـ منشورا بأبطال جميع الفتوة القديمة، وإثبات فتوته وحدها، كما أصدر منشورا أو مرسوما خليفيا بتقرير قواعدها وطقوسها ونظمها ومراحلها[99] وتطوع بعضهم فألف الكتب في «الفتوة» رغبة منهم في خدمة الخليفة وتلك الرغبة التي لمسها عند جميع الناس، من الأكابر والأصاغر في أن يكونوا فكرة دقيقة عن الفتوة، فوضع ابن المعمار كتابه المعروف بالفتوة، جمع فيه «كل قواعد الفتوة والمروءة» وقد حقق هذا الكتاب ونشر في بغداد سنة 1958، ثم هناك كتاب الفتوة للنقاش، طبع في استنبول. ويشير جيرالد زالنجر إلى كتاب ثالث في الفتوة وضعه شخص اسمه الحزتبرتي، والكتب الثلاثة وضعت «لجماعة الناصر» وهي متشابهة فيما بينها تقريبا.

وربما كان في كتاب الفتوة لابن المعمار الكفاية لمن يريد أن يقف على هذا التنظيم وقنواته ومراحله وشرائطه، وقد جاء في عشرة فصول وافية، عدا المقدمة الضافية التي زودنا بها الدكتور مصطفى جواد، في مقدمة التحقيق، الذي شارك فيه كل من تقي الدين الهلالي وعبد الحليم النجار وأحمد ناجي القيسي، كما زودنا هؤلاء المحققون بقائمة ضافية في كتب الفتوة وأخبارها ولكن الذي يعنينا هنا هذا التساؤل: لماذا كان الناصر زعيم الفتوة الأكبر ؟ وثمة أربع إجابات عن هذا السؤال، جاء ثلاث منها في دراسة زالنجر، أولها يشير إلى حرص الخليفة على إقامة خط دفاعي من هؤلاء الفتيان، يقي به البلاد من زحف الصليبيين على المسلمين. (وهي عودة إلى الوظيفة الأولى للفتوة قبل القرن الثالث الهجري كما نرى) ولكن زالنجر يرفض هذا الرأي ويفنده، ورأي آخر يرى أن الخليفة الناصر إنما فعل ذلك مستغلا ضعف الدولة السلجوقية، ليفيد في تغذية طموحه البعيد، فحاول من جهة أن يعيد للخلافة العباسية ما كان لها من مكانة سياسية كانت قد فقدتها منذ القرن العاشر الميلادي، وأراد أن يقضي من جهة

أخرى عل الاختلافات القديمة بين السنة والشيعة، وقد حاول تحقيق هذين الهدفين عن طريق تقوية الفتوة. ولكن زالنجر يفند هذا الرأي أيضا [(100)] ..
وهو رأي قريب مما ذهب إليه مصطفى جواد، حين رأى أن الناصر أراد أن يجدد شباب الأمة الإسلامية بهذه الفتوة، ويوحدها في الداخل والخارج ويجعل بغداد المركز العالمي للسياسة في الشرق ولجميع بلاد الإسلام. كما كانت في العصور الماضية، وهو في ذلك يذهب مذهب بعض المؤرخين القدماء، ويشايعهم «ومن اجل ذلك سلك السبيل المشروع في الدخول في الفتوة»[(101)]. ولكننا نرى الرأي الذي ذهب إليه زالنجر في تفسير ذلك. فنرى أن السلطات بعد أن يئست من القضاء على هذه المنظمات حاولت أن تدخل في صميمها على أمل أن تتمكن من أن تغير وجهتها أو تحطمها من الداخل، للأسباب التي ذكرها زالنجر[(102)] ولأسباب أخرى أهمها أن الدولة قد تجاوزت مرحلة التصدع إلى مرحلة التفكك الحضاري.. والى ذلك يشير ابن خلدون في مجال حديثه عن فتوة الناصر، فيقول في كتاب العبر «وكان الناصر مع ذلك كثيرا ما يشغل برمي البندق واللعب بالحمام المناسيب ويلبس سراويل الفتوة شأن العيارين من أهل بغداد، وكان له فيها سند إلى زعمائها يقتصه على من يلبسه إياها، وكان ذلك كله دليلا عل هرم الدولة وذهاب الملك عن أهلها بذهاب ملاكها منهم» [(103)]..

ومنها أن وقائع التاريخ لا تؤكد شيئا من هذا الذي ذهب إليه الدارسون المحدثون [(104)] فزاد شغب الفتيان، وقويت شركتهم عن ذي قبل من الناحية العملية، ولم يلتزموا بما ورد في مرسوم أو منشور الخليفة من آداب وتقاليد إلا بالطقوس الشكلية التي تتمثل في «الشد» وما يتبعها من شرب كأس ماء مملوح وفي مراسيم. «التكميل» التي تنتهي بلبس السراويل.. أي أنها لم تأخذ من فتوة الناصر سوى جانبها الشكلي فقط.. وأن ما فعله الخليفة، لا يعدو كونه «لعب أمير» وما فعلته حكومته لا يعدو أن يكون شبيها بتلك الصحوة الأخيرة التي تسبق الموت. تتنسمها الدولة، وهي تلفظ أنفاسها الأخيرة.

ومن ثم كان طبيعيا أن تفشل سياسة الناصر في «تدجين» العناصر المتمردة التي أطلق عليها مؤلفو كتب الفتوة للناصر «فتوة الجهال المتأخرين» (تمييزا لهم عن فتوة السلف الصالح التي يحييها الناصر) دون أن يكون لها

دور سياسي يعتد به في الواقع، أكثر من هذا الدور الذي تنبه إليه زالنجر حين يقول «يبدو أننا لا نعدو محجة الصواب إن قدرنا أن الناصر قد رمى مما فعله أصلا إلى السيطرة على جماعات الفتوة وذلك في بغداد والعراق خاصة، حيث كانت للخليفة سلطة فعلية، فان رئاسته للفتوة قد يقوي السلطات العامة في موقفها من هذه الجماعات» [105] بعد أن ذهبت عبثا كل محاولات الدولة من قبل في القضاء على هؤلاء الفتيان العيارين ومنظماتهم الكثيرة. ويجدر بنا أن نتجاوز مفهوم الفتوة الناصرية الرسمية- إذا جاز هذا التعبير-الذي يتمحور حول بعض الفضائل التي تنحو بالمرء نحو «الزهد والتقشف وطاعة المعبود وترك ما تهوى لما تخشى وأن فتوة الخاص حفظ الخواطر، وفتوة العام امتثال الأوامر.. وأنها شرع من النبوة، فليست بأكل الحرام وارتكاب الآثام، بل عبادة الرحمن ومخالفة الشيطان وترك العدوان.. وأن الفتى لا حسود ولا حقود.. الخ، هذه هي مواصفات الفتوة البلاطية الناصرية»[106].. ويأخذ مشرعو الفتوة الرسمية على الفتوة الشعبية «أنهم يتباهون ويتفاخرون بقتل غلمان الشرطة وولاة المسلمين الذابين عن الناس وما يقيهم من ظلم بعضهم بعضا. ويعينون من يخرج عل الملة، وتجدهم يثنون على من يتعاطى عظائم الأمور من العيارة والتلصص على أموال الناس، والقتل بغير حق، و يعدون المنكف عن ذلك جبانا وبخيلا، وهذه أخلاق الجاهلية والحثالة العامية الذين لا يعبأ الله بهم» وأنهم يقصدون بالدخول في الفتوة» التعاضد والتناصر على مقاصدهم المذمومة، وأغراضهم الفاسدة من أخذ أموال الناس، والهجوم على حرمهم ونحو ذلك. و يعدون المساعد على ذلك من خيار الفتيان، لقد كان الواجب زجر بعضهم لبعض عن ذلك، حسما لمادة الفساد وإصلاحا للعباد، وممن يأبون ذلك، و يؤثرون الفساد، ولهذا تجدهم من بين الناس هم أصحاب الفتن والخصومات وأهل الحبوس والمطمورات وأصحاب اللطف والحانات، وعليهم الشكايات وبهم النكالات، ومنهم المقتول والمقطوع على أنواع الجنايات.

ولقد كان الأجدر بالفتيان أن يكونوا أهل المدارس والجوامع وأصحاب الربط والصوامع وأهل العلم والعبادة والورع والزهادة..» [107].

هذا هو رأي السلطة في «الفتوة الشعبية المتمردة أو «فتوة الجهال» وما يأتون به من بدع تخالف أحكام الشريعة على حد قول ابن المعمار.

ترى هل أسرفت على نفسي حين قلت إن الناصر كان يهدف-باسم الدين-إلى «تدجين» هذه الفئات المتمردة التي تمثل-في نظرنا-وجها مشرقا من وجوه المقاومة أو المعارضة الشعبية ضد السلطة، وأجهزة الدولة، وأصحاب الأموال؟ ألا ترى معي أن ابن خلدون كان على حق، حين نعت هذا النوع من الفتوة الرسمية بأنها «لهو أمير» وأنها كانت دليلا على هرم الدولة وذهاب الملك عن أهلها بذهاب ملاكها منهم؟ يتأكد من صدق مقولة ابن خلدون، حين نعرف أن خلفاء بني العباس الذين جاءوا بعد الناصر لدين الله قد اتبعوا أثره في العناية بالفتوة والقيام برسومها [108] ونقلوها معهم-بعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد وأحيائها في القاهرة-إلى مصر المملوكية.. فراجت كثيرا في بيئات المتصوفة (من حيث هي قيم دينية وأخلاقية) دون أن يكون لها تأثير سياسي يذكر.. وانتهى بها الأمر إلى ما يعرف باسم «فتوة الأصناف» أو الطوائف من «أصحاب الحرف وأهل الصنايع» [109].

مجمل الأمر أن فتوة الناصر.. كانت محاولة يائسة لإعادة تنظيم سلطة الخلافة، دينيا وعسكريا وسياسيا.. ولكن بعد فوات الأوان.. فذهبت محاولاته أدراج الرياح.

فتوة الأحداث في الشام

لا يستطيع باحث يتعرض لحركة الشطار والعيارين والفتيان في التراث العربي، أن يتجاوز طائفة كبيرة من طوائف المعارضة الشعبية التي اتخذت من الشطارة والعيارة والفتوة سبيلا للتعبير عن رفضها للواقع الاجتماعي والسياسي وما تركته من صدى بعيد في الضمير القومي والأدب الشعبي، هي تلك الطائفة أو المنظمة أو الجماعة التي سماها المؤرخون «الأحداث» جمع الحدث أي الشاب-الفتى، والتي ظهرت في بلاد الشام.. وكان لهؤلاء الأحداث أحداث في حروب البلاد وفتنها وثوراتها تماثل ما رأيناه عند الشطار والعيار.. وإذا كان المؤرخون القدماء يجمعون عل وصف هؤلاء الأحداث «بالشطار والعيار والزعار، وحمال السلاح وطالبي الشر والفساد» وهي الصفات عينها التي وصف بها الفتيان العيارون من قبل، فإن هذا يعني تماثلا أو تطابقا في الوظيفة والوسيلة والغاية، ومن ثم يجدر بنا أن

نشير إلى طبيعة هذه الحركة، التي بلغت ذروتها في القرن الرابع الهجري وما تلاه.. وهي بذلك، تتزامن أيضا-في ازدهارها-مع نظائرها من الانتفاضات أو الحركات الشعبية الأخرى في العراق.

وإذا كان أول من انتبه من الباحثين إلى هذه المنظمة أو الطائفة من الفتيان الأحداث وعلاقتهم «بالفتيان العيارين» هو المرحوم الدكتور مصطفى جواد فأشار إليهم ورأى-اعتمادا على رواية ابن جبير وابن الأثير وابن المعمار، بترتيبه-أن طائفة الأحداث «من فروع الفتيان» [110] فإن أوفى دراسة بالعربية [111] حاليا هي تلك الدراسة التي قام بها الدكتور شاكر مصطفى بعنوان «الحركات الشعبية وزعماؤها في دمشق، في العهد الفاطمي، صفحات مجهولة من تاريخ دمشق» [112] وهي التي سنعتمد عليها هنا، استيفاء لبعض جوانب البحث، وما يمكن أن تلقيه من ضوء على أدب هذه الفئات والطوائف المتمردة أحيانا الثائرة أغلب الأحايين.

وقد تكاثرت-أول ما تكاثرت-هذه الطوائف (الأحداث) باعتبارها قوى محلية شعبية، مع ظروف الشام في العهد العباسي، وقد «أرادت أن تعبر بشكل أو بآخر عن رفضها للقوى الخارجية الطامعة (عباسية-فاطمية-قرمطية-رومية) وعن إرادتها الذاتية في إقامة حكم محلي شعبي، بلغ أحيانا حد الحكم الطبقي البروليتاري، مما دعا البورجوازية المحلية للانفصال عنها والتآمر عليها في الغالب مع القوى الخارجية نفسها، ومن الغريب أن هذا الصراع المتعدد الأطراف خارجيا-وداخليا-لملء الفراغ السياسي في الشام بعد انهيار الدولة الإخشيدية والذي بلغ أوجه ما بين سنتي 358-371 هـ، لم ينته فقط بالفشل المتكرر الذي لقيته تلك الحركات الشعبية، بل وبذبح قوى الأحداث، وظفر الفتوة. وقد أغنانا الدكتور شاكر مصطفى في هذه الدراسة الضافية عن طوائف «الأحداث» في بلاد الشام فتحدث عن أصولها ونشأتها التاريخية والملابسات أو الأوضاع والضغوط السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي أفرزتها، وساعدت على ازدهارها.. . كما تحدث تفصيلا عن دورها السياسي-إبان القرن الرابع الهجري خاصة-ومن ثم فلم نعد بحاجة إلى الوقوف عند هذا كله، لسبب بسيط، أنه مماثل لما رأيناه من قبل عند حركة الشطار والعيارين في كل شيء اللهم إلا في أن ظهور حركة الأحداث على مسرح الأحداث السياسية كانت حين ظهورها

في القرن الثالث-فيما يبدو-أكثر تنظيما ووعيا لدورها العسكري أو القتالي، باعتبارها في الأصل منظمة أو شبه منظمة عسكرية، مدينية تتكون من هؤلاء المتطوعين من الشباب المعدمين، الفقراء اقتصاديا، العاطلين عن العمل، والذين هم على استعداد للتلصص والسلب والنهب وقطع الطرق والتشطر والتعير إبان الفتن والاضطرابات والحروب ما لم يستخدمهم بعض الناس للدفاع عنه أو عن البلد، أو ما لم يتطوعوا هم أنفسهم لذلك الدفاع لسبب أو لآخر. وقد عرفتهم مدن الشام منذ أواسط القرن الثالث الهجري على الأرجح، إن لم يكن قبل ذلك، كجماعات شعبية عسكرية، مؤقتة أولا، ثم مستمرة فيما بعد، شكلت نوعا من الحرس الشعبي المحلي، إبان المحن والأزمات والفتن، وإذا كانت كلمة «الأحداث» تتردد لأول مرة في تاريخ الشام، وصفا لجماعة مستخدمة لحرس أميري خاص فإنهم سرعان ما تحولوا إلى جماعة شعبية مسلحة ليست حرة الارتباط إلا ببلدها واتجاهاته وتحارب من أجله، وكان هذا شأنها طول القرنين الرابع والخامس الهجريين، فقاومت الحكم الفاطمي مقاومة مستميتة لأسباب سياسية ومذهبية واقتصادية واجتماعية لا مجال لذكرها هنا، وأثناء هذه المقاومة عاشت حركة «الأحداث»أخصب مراحل تطورها، و بطولاتها الشعبية ولعبت حينئذ أكبر أدوارها السياسية، ولكنها لا تلبث أن تفقد هذا الدور في نهاية العهد الفاطمي إثر مذبحة دامية راح ضحيتها عدد كبير تجاوز الألف من زعماء أو رؤساء هؤلاء الأحداث.. على نحو مذبحة محمد علي في المماليك فيما بعد. وعندئذ أيضا استطاعت البورجوازية المحلية أن تحتوي هذه القوى الشعبية و «وتؤنسها» وتجعلها تابعة لها وأداة من أدواتها، واستمر شأنها على هذا النحو أيام السلاجقة، ومن ثم لم يعد لقوى الأحداث من دور سياسي أي لم يعودوا يقومون بحركات «شعبية» في العهد السلجوقي بل بأدوار دفاعية ضد القوى الأخرى المجاورة أو الغريبة، وإذا شاركوا أو قاموا بحركة شعبية فإنما كان ذلك تحت زعامة «الرؤساء» من البورجوازيين الكبار أنفسهم، وضمن مخططات وفي إطار أطماع هؤلاء الكبار ومصالحهم.. وينتهي بهم الأمر في أوائل القرن السادس الهجري-وبعد ثلاثة قرون-إلى تلك المهمة الحكومية الرسمية-البورجوازية.

وبمجيء الدولة الأيوبية ودخول الفرنجة وغياب العباسيين، اختفت

منظمة الأحداث، واختفت بطولات «الرؤساء» رؤساء البلد من الأحداث.. . وان ظلت بطولاتهم الشعبية وذكريات تنظيماتهم الشعبية، وبعض مصطلحاتهم وأفكارهم وتقاليدهم وآدابهم الفروسية قائمة في الضمير الشعبي الشامي، وفي شباب «الأحياء» حتى النصف الأول من القرن الحالي، كما يقول الدكتور شاكر مصطفى.

هذا مجمل شديد الإيجاز-عن تطور منظمة أو مؤسسة «الأحداث» في الشام.. حيث يتضح أن عصرها الذهبي، أقصد عصر البطولات الشعبية لهذه الحركة، كان إبان العهد الفاطمي، ورأينا كيف أن حراسة الأمير التي هي مهمة الأحداث في تاريخهم الأول سرعان ما تغيرت-تحت ضغط الظروف السياسية والاقتصادية والعسكرية-لتصبح حماية المدن نفسها، لا الأمراء. فكانوا بمثابة. النواة الرئيسية التي تكتلت وراءها القوى الشعبية الأخرى، وشكلوا جميعا بقيادة الأحداث كتلا أو تنظيمات عسكرية دفاعية شعبية، وأحيانا ثورية. أرادت أن تعبر بشكل أو بآخر عن رفضها للقوى الخارجية الطامعة، وعن إرادتها الذاتية في إقامة حكم محلي، وكان صراع القوى المتكالبة على الشام آنذاك بين العباسيين والروم والقرامطة والفاطميين قد أسفر عن فور الفاطميين ببلاد الشام وإخضاع أهلها بكل عواطفهم الأموية السنية-للنفوذ الفاطمي الأمر الذي أذكى نار هذا الصدام الطويل بين قوى الأحداث وجيوش الفاطميين، وكان أن أفرز هذا الرفض عدة ثورات دامية ضد الحكم الفاطمي (مثل ثورة ابن عصودا سنة 358 هـ وثورة ابن المارود سنة 363/364 هـ، وثورة قسام التراب سنة365-373، وثورة الدهيقين-أي البطل-سنة 382 هـ) وتجلى أثناء هذه الثورات، بطولات شعبية رائعة، وأبطال ثوار شعبيون، استطاعوا أن يحضروا أسماءهم في ذاكرة التاريخ والضمير الشعبي في آن واحد.. ولن نقف عند هذه الثورات بطبيعة الحال، وإنما الذي يهمنا منها أن نقف على الصفات والنعوت التي أطلقها المؤرخون عل هؤلاء الثوار، لنقف-من خلالها-على طبيعة هذه الحركات المتمردة تارة والثورية تارة أخرى وقد وصمها المؤرخون جميعا بالشطارة والعيارة والتفتي والزعارة.

ففي ثورة ابن عصودا وصف قواد هذه الثورة و«رؤساؤها» بأنهم من «مقدمي الأحداث وحملة السلاح والعيار والذعار وطالبي الشر» وفي ثورة

ابن المارود، وصفه المؤرخون بأنه «رأس الأحداث» و بأنه «رأس شطار الأحداث» و«الشاطر ابن المارود» ووصف رجاله بأنهم «من الذعار والعيار وحملة السلاح وطالبي الشر والفساد». ومن الجدير بالذكر أن العامة قد وقفت إلى جانب هذا الشاطر وعياريه، وكانت تقاتل معهم، وأن ابن المارود-هذا الزعيم الشعبي كما يطلق عليه شاكر مصطفى-قد استطاع أن يقيم نوعا من السلطة الحكومية الشعبية في دمشق.. الأمر الذي يذكرنا بنظائره من حركة الفتيان العيارين في بغداد، ومن الجدير بالذكر أيضا أن هذه الحركة الشعبية كانت في أساسها حركة أو انتفاضة سياسية إلا أنها قد تحولت في بعض مراحلها إلى نوع من التمرد الطبقي ضد الطبقات الميسورة أو المستورة بتعبير القدماء.. وحينئذ يصف ابن أيبك هؤلاء المتمردين بأنهم «شطار». وفي ثورة قسام التراب، أو السقاط أو الزبال على اختلاف بين المؤرخين. ولكنهم جميعا يتفقون على وصفه بأنه « . كانت له الرياسة على حمال السلاح من الشطار والذعار» ويصفون حزبه أيضا بأنه «من العيارين».. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الزعيم الشعبي كانت له السيطرة الفعلية على الحكم في دمشق ما بين سنة 365-وسنة 373هـ.. بعد أن «تمكن من البلد، واستقامت حاله فيه، واجتمعت إليه الرجال، وكثر ما في يده، وقويت شوكته وتضاعف عدته» وبلغ به الأمر أن بعض الولاة الرسميين كان يمنع من دخول البلد «بأمر منه، وبعضهم كان يقف على بابه يتمثل أوامره» و«تحت مذلته» و«كانت تراسله الخلفاء والملوك والأمراء».

ومن الطريف أن بعض الحركات الشعبية التي فشلت في العراق ولجأت إليه هي من «العيارين» على حد تعبيره وأمام ازدياد نفوذ «قسام التراب» اضطرت الدولة الفاطمية-للقضاء عليه-أن تعد له جيشا وصفه المؤرخون بأنه «لم يكن خرج للمغاربة (الفاطميين) قبله أقوى منه، أكثرهم يرمون النشاب» وبعد حصار طويل لدمشق، وعلى أثر انهيار المفاوضات بين الجانبين انتهى الأمر بالقتال الذي استمر ثمانية أيام متصلة، فهزم قسام واستسلم العامة «ولم يخرج مع قسام إلا حزبه من العيارين، وقوم من أهل القرى كانوا يأخذون الخفارة ويطلبون الباطل». وعلى الرغم من انتصار الفاطميين، فقد ظل القائد الفاطمي يتهيب جماعة الأحداث ويخشاها ويريد تألف قلوبها.. حتى بلغه نبأ اختفاء قسام، وتفرق أصحابه، فبعث بجنده فأحاطوا

بداره وأخذوا ما فيها ونزلوها وما حولها من دور أصحابه، وبعثوا الخيل في طلبه فلم يوقف له على خبر ونودي في البلد بجائزة خمسين ألف درهم لمن يدل عليه.. ... أما قسام فكان اختفى في حائر لرجل فقير وأمضى لديه أسبوعا ثم خرج في الليل إلى عسكر الفاطميين.. فوضعت في رجليه القيود ثم حمل إلى مصر، وهناك عفا العزيز الفاطمي عنه وأحسن صلته وأعطاه موضعا عاش فيه.

والطريف أن قساما كان قد اتخذ لنفسه لقب «ملك الرجال» خلال سنوات الثورة السبع التي تم له فيها استيلاؤه على السلطة في دمشق، وأنه أيضا اصطنع لنفسه ولأصحابه أعلاما وطوارق عليها صفة قحف، وجعل لنفسه «رنكا» واتخذ القحف شعارا له على الرنك أيضا، ليذكره دوما بأصله «كتراب وزبال» وفي هذا ما فيه من معنى التحدي الطبقي والوعي لقوة الجموع الشعبية، كما يقول الدكتور شاكر مصطفى الذي يرى أيضا أنه على الرغم من فشل ثورة قسام فإنها لم تذهب دون أن تترك في الضمير الشعبي الدمشقي أثرا عميقا ظل قائما في النفوس عدة قرون، حيث ظل الناس يتحدثون بالإعجاب عن ذلك الزبال التراب الذي ملك دمشق، لقد ظل في ذاكرة الناس قرونا، ويتبين ذلك من التعليقات التي يذكرها الذهبي وابن أيبك، وهما من القرن الثامن للهجرة إذ يقول الذهبي:

«قلت وهو الذي يتحدث الناس عنه أنه ملك دمشق وأنه قسيم الزبال» ويقول ابن أيبك ني نهاية الحديث عن قسام «هذا هو الرجل الزبال الذي يعنون (يقول) الناس عنه إنه ملك دمشق».

ويصف المؤرخون ثورة «الدهيقين» سنة 382 هـ بقولهم « .. . وعادت الفتنة ثائرة واقتسم رؤساء الأحداث حال البلد، ويقولون عن الدهيقين إنه جمع رجاله من أحداث البلد وحمال السلاح وقوم من الذعار وطلاب الشر والفساد واستعد للحرب» وتجدر الإشارة إلى أن هذه الفتنة الثائرة قد انتقلت عدواها من دمشق إلى صور، بقيادة رجل ملاح يدعى «علاقة» بلغ من تنظيمه ثورة الأحداث والعامة أن ضرب السكة باسمه وعليها عبارة طريفة تقول «عزا بعد فاقة، للأمير علاقة» وعندئذ اضطرت الدولة الفاطمية أن تبعث بأسطولها البحري للقضاء عليه.. الأمر الذي دفع الدهيقين-أمام الهجوم الفاطمي من ناحية، والهجوم الرومي من ناحية

أخرى-إلى الاستسلام، فاقتيد إلى مصر، وهناك عفى عنه وخلع عليه.. أيضا.

أيقنت الخلافة الفاطمية ألا حكم لها في الشام مادام هؤلاء «الأحداث» فيها فدبرت أمر المذبحة التي أشرنا إليها من قبل فشرع القائد الفاطمي-ابن الصمصامة-بتآلف قلوبهم أول الأمر، ثم قرب إليه رؤساءهم فقدمهم وخلع عليهم واستحجب جماعة منهم، وجعل يعمل لهم السمط في كل يوم ويحضرهم للأكل عنده، ويبالغ في تأنيسهم واستمالتهم بكل حال، فلما اطمأنوا إليه وقعت الحادثة الانقلابية الكبرى في تاريخ «الأحداث» و «تمت عليهم النكبة» و«المذبحة المروعة» التي كانت لها آثارها البعيدة مدى عشرات السنين بعد ذلك وغيرت من منهج الأحداث وخطتهم.. أو بالأحرى قضت عليهم.. ولم يبق منهم إلا هؤلاء الذين نزع التأنيس أنيابهم، فغدوا جماعة أليفة، هادنت السلطات، وعملوا من «تحت يد الطبقات المستوردة» «الغنية» ولم يعودوا هذا الجيش المدافع عن المدينة، المتحمس للدفاع عن استقلالها الذاتي، ومذهبها السني، ولكنهم أضحوا نوعا عليا من الجند ملحقا أحيانا بالسلطة الحكومية ذاتها، وزال عنهم طابعهم الشعبي، وفقدوا كل حدتهم الثورية.. وانصرفت الرعية أو العامة عنهم، وربما أصبحت تخشى شرهم فيما بعد.

ولكن هذا لا يعني أن طموحهم السياسي قد وئد.. بل أننا إذا تجاوزنا الفترة الزمنية التي حددها الدكتور شاكر مصطفى لبحثه-القرن الرابع الهجري-إلى المراحل التالية وجدنا المصادر التاريخية تشير إلى استمرار نشاط هؤلاء الأحداث مهما كان محدودا، وقد صادفت الكثير من هذه الحركات أو الهيئات الشعبية التي قدر لها النجاح فعلا-ولو لفترات محدودة-استطاع الأحداث خلالها أن يقتسموا الحكم وأن ينفردوا به.. مثال ذلك تلك الحركة التي ظهرت في حلب 489 هـ حيث «كان بها إنسان يقال له المجن، وهو رئيس الأحداث بها، وله أتباع كثيرون وقد استطاع المجن هذا أن يقتل يوسف بن آبق بعد أن كبس داره من الباب والسطح وأخذ ماله ونهب ما كان في داره».. «ثم» انفرد بالحكم غير أنه قتل في السنة نفسها «ثم يعلق ابن الأثير، معرفا بابن المجن فإذا هو رجل من السواد، يشق الخشب. ثم بلغ هذه الحالة» يعني رئاسة حلب. [113].

ولعلنا لاحظنا-في ضوء دراسة الدكتور شاكر مصطفى أن هذه الحركات الشعبية التي قادها هؤلاء الزعماء الأحداث كانت في أساسها سياسية إلا أن-تصاعد الأحداث وتبني العامة لها حولها إلى نوع من التمرد الطبقي، لم يلبث أن أختنق بسبب ضعف أسسه (وهو ما رأيناه من قبل مع سائر حركات الشطار والعيارين والفتيان) والثوار الذين اشتركوا فيها، و يظهر من النصوص أن جذور ثورتهم كانت تحمل اكثر من دافع وعنصر: ففيها من الدوافع «الأموية» والسنية التي كانت تدفع إلى كره دمشق للمغاربة» «الفاطميين» وفيها الدفاع عن الأموال والأنفس تجاه «فساد» الجند الفاطمي في ظاهر البلد وداخله وسوء معاملتهم للناس وقسوتهم في العقوبة. وفيها مع هذا وذاك العوامل الطبقية التي تجلت في نهب بعض الناس و «كبس المواضع، وأخذ مستغلات الأسواق وكره تمكن السلطان» وفيها أخيرا العوامل الاقتصادية الواضحة التي تجلت في الأضرار التي لحقت بتجار المدينة الكبار بسبب قطع الطرق حولها، والعدوان على القوافل وأخذ السفار والوراد. وفي الأضرار التي لحقت بملاك الأراضي الميسورين في غوطة دمشق، بالإضافة إلى الأضرار التي أصابت طبقة كبار الصناع المتمولين والملاكين والبورجوازية الصغيرة، نتيجة إحراق الأحياء والأسواق الواسعة وإحراق حي الفراديس الأرستقراطي خاصة بما فيه، (الأمر الذي فعله قبلهم عيارو بغداد، مرارا عندما أشعلوا النار في حي الكرخ الأرستقراطي) إبان تعاون سكانه مع القائد الفاطمي وإيثارهم الصلح وعقد الاتفاقيات معه مما أوقع الطبقات الميسورة (الأعيان) بين نارين: المغاربة والشطار، ولم يبق لأهل دمشق (أي هذه الطبقات الميسورة مع الطائفتين لا مال ولا حريم ولا روح على حد تعبير المؤرخ ابن أيبك.

ولاشك في أن النجاح المؤقت الذي لقيته هذه الثورات، قد أتاح لها إقامة نوع من السلطة الحكومية في دمشق وبعض مدن الشام، وكان لها من القوة والنفوذ الواقعي، ما مكنها من جني الضرائب من الأسواق، وفرض الإتاوات على المتمولين،-فكانوا-كما يقول المقريزي» يجبون. مستغلات الأسواق، و يكبسون المواضع و ينتهبونها فحسنت أحوالهم-يقصد الذعار وأهل الشر»-و يكشف المقريزي في هذا النص كما يقول شاكر مصطفى- عن الطبيعة البروليتارية الجماهيرية، لمثل هذه الثورات التي كان يقودها

«أحداث» الشطار والذعار والعيارين، ولذلك حسنت أحوالهم.

ولاشك أن هذه الحركات الشعبية قد غدت عزيزة على جماهير العامة، بقدر ما كانت بغيضة أو على الأقل مثار رعب لدى الطبقات الميسورة التي يسميها المؤرخون «المستورة» فكان أن قويت شوكتهم، ولم تتمكن منهم القوات الفاطمية مرارا «لأن الرعية كانت تقاتل معهم» كما يؤكد المؤرخون ذلك مرارا.

انه إذن تشابه-شبه كامل-بين حركة العيارين والفتيان والشطار في العراق وحركة «الأحداث» في الشام، وسنراه كذلك مع حركات الحرافيش والزعر في مصر.. باعتبارهم جميعا جزءا من جسد المعارضة الشعبية، العربية ضد القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتسلطة عل الإنسان العربي آنذاك.

هذا عرض موجز-أرجو ألا يكون مخلا-لما وصف به المؤرخون هؤلاء الثوار ولما نعتوا به زعماءهم.. فإذا هم من نوع من «الأحداث» العيارين أو الشطار، على غرار الفتيان العيارين-الذين التقينا بهم من قبل.. وربما كان بعد الشام عن مركز أو عاصمة الخلافة-العباسية أو الفاطمية-هو الذي أتاح لهؤلاء الأحداث العيارين-أن يلعبوا دورا سياسيا اكثر وضوحا-في المصادر التاريخية-من الدور الذي لعبه الفتيان العيارون، ولكن تبقى الغايات واحدة في الحالين، التمرد ضد السلطة أحيانا والثورة عليها أحيانا أخرى.. والرعية أو جماهير العامة تقف وراءهم في الحالين، وتعجب ببطولاتهم وتتغنى بها، ومن هنا يذهب الدكتور شاكر مصطفى في هذا البحث «إلى أن الدراسة المتكاملة تقتضي أن يدرس بالتوازي مع مؤسسة الأحداث في المناطق الشامية-الجزرية، المؤسسة الأخرى المشابهة لها في المناطق العراقية الإيرانية وهي «منظمة الفتوة»».

وأعتقد أن من حقنا الآن إذا شئنا دراسة الحركات الشعبية في التاريخ العربي أن نضم إلى هاتين الطائفتين اللتين صادفتا شيئا من التنظيم العسكري والرسمي في بعض مراحلهما، الحركات الشعبية الأخرى التي تزعمتها طوائف الشطار وجماعات العيارين بالعراق ومصر التي لم تلزم نفسها بالتبعية لسلطة معينة، سياسية أو اقتصادية إلا بولائها للوطن، فكان أن أغفلها المؤرخون إلا من الذم والقدح ووصف أبطالها بأنهم من

«الشطار» و «العيارين» و «الذعار» و «السفلة» و «الغوغاء» «وطالبي الشر والفساد» و «الحرامية» و «أهل الشر» و«حمال السلاح» و «الدعار»... الخ وهنا لا نبغي أن ترعبنا تلك التسميات والنعوت التي أطلقها هؤلاء المؤرخون الرسميون، فالواقع أنهم كانوا يكتبون من خلال منظار الطبقات الحاكمة والميسورة اقتصاديا التي أرعبها كما يرعبها دوما بالتأكيد تحرك هذه الطبقات الدنيا وتسلحها، وهذا ابن الأثير يصف ثورة أهل حوران سنة 332 هـ، حين عصوا عل أمير المدينة هبة الله بن ناصر الحمداني، و«طردوا نوابه» لأنهم «عسفوا وظلموا وطرحوا الأمتعة عل التجار وبالغوا في ظلمهم.. .» فقام العيارون لحمايتهم، ولكن ما لبثوا أن خدعوا حين تآمر عليهم أصحاب الطبقة الميسورة، وأرسلوا الأمير الحمداني وأجابهم إلى ما يريدون فاصطلحوا وفتحوا أبواب البلد وهرب منه العيارون خوفا من هبة الله... ولاشك أن هؤلاء العيارين هم أنفسهم جماعة الأحداث، وتد تطوروا إلى حركة شعبية، غايتها حماية المدن الشامية لا الأمراء، كما كان شأنهم في بداية أمرهم حين كانوا في خدمة الأمراء الطولونيين وحراستهم سنة 283 هـ ولهذا يذهب-الدكتور شاكر مصطفى إلى أن مؤسسة «الأحداث» في الشام قد تأثرت في تكونها، أو نقلت فكرة وجودها عن إحدى المؤسستين اللتين ظهرتا في تلك الفترة نفسها في العراق وفارس من جهة، وفي العواصم والثغور من جهة أخرى أو عن كليهما، وهما مؤسسة الفتيان العيارين، ومؤسسة سرايا الجهاد في الثغور، على أساس أنهم-أي جند الثغور-كان يطلق عليهم في طرسوس-إبان تدريبهم-«الأحداث» وسواء كان هذا أو ذاك أو كلاما، فان المدن الشامية-فيما يبدو-أرادت عامدة أن تميز جماعاتها الشعبية العسكرية عن جماعة «الفتيان» سواء بالمعنى التقليدي للكلمة الذي يمنحها للشاب العابث الفاتك أو بالمعنى العراقي الذي ربطها بالعيارة والشطارة والغوغاء والسفلة فاشتق اسم «الأحداث» من المعنى المقارن لمعنى «الفتوة» وذلك كي يعني الأمرين معا: حداثة العمر وحداثة الخبرة بحمل السلاح واستعماله أيضا، ولم يتركوه من أيديهم، مما يجعلهم يعتدون على الناس، ولهذا وصفهم المؤرخون بأنهم «حملة السلاح وطالبو الشر..» وقرنوا بين الصفتين بصورة دائمة، وثمة تفسير لغوي أيضا أراه، ربما ساعد على ذيوع تسميتهم بالأحداث هو أن ظهورهم على مسرح الأحداث دائما كان

مقترنا بالأحداث الجسام، والفتن الكبرى والمحن العسكرية والأزمات الاقتصادية، فكأن التسمية إشارة إلى دورهم في مثل هذه الأحداث، فالتسمية بالأحداث تنطوي على تورية طريفة تشير في معناها المباشر، القريب إلى الفتيان الشباب، على حين تشير في معناها غير المباشر-البعيد إلى المصائب والفتن التي اقترنت بظهورهم على مسرح الأحداث ربما لإشعالها، وربما لمواجهتها ودرئها.

وتتشابه الألقاب التي اتخذها لأنفسهم هؤلاء الفتيان من «الأحداث» مع. تلك التي أعطيت لهؤلاء الفتيان من الشطار والعيارين «أو أعطاها لهم الناس، من مثل رأس، رئيس، مقدم، نقيب، قائد، أمير،....» دون تحديد دقيق بالطبع لمحتوى هذه الكلمات عسكريا، ودون أن تعني اكثر من تقدير عدد الاتباع. وتتشابه أيضا أو تتماثل-وهو أمر له مغزاه-الأصول أو الجذور الطبقية-الاقتصادية التي ينتمي إليها هؤلاء جميعا... فكلهم من الطبقات المسحوقة اقتصاديا، وهي تشكل كتلا جماهيرية كبيرة لا يستهان بها من الفقراء والمعدمين والعاطلين عن العمل آنذاك، ومن ثم لا غرو أن تلحق بأسمائهم-وأسماء زعمائهم خاصة-صفات، تدل على نوع طبقتهم الاجتماعية الدنيا، مثل «السفلة والأوباش» و «الحثالة العامية» و «والحرافيش» و «العراة» و «الحفاة» و«الرعاع» و «الغوغاء» وأحيانا على نوع أعمالهم أو على بطالتهم. كالشطار، و «اللصوص» و«الحامية» و «الذعار» و «الدعار» و«قطاع الطرق» و «الربضيين» أي المتشردين وسكان الارباض المحيطة بالمدن، وقد رأينا في كل ما سبق أنها كانت تشكل قوى شعبية ضخمة قادرة على بث الرعب والاضطرابات، واستطاعت بفضل زعمائها من العيارين أن يكون لها مواردها الاقتصادية من الخفارة، وان يكون لها دورها السياسي والاجتماعي وأن يختفي الضمير الشعبي ببطولاتها ومغامراتها فضلا عن تقاليدهم وآدابهم المشتركة.

ولعل مما له مغزى أيضا في هذا المقام أن حركة الفتيان العيارين تبلغ اوجها في العراق ضد حكم البويهيين، في نفس التاريخ الذي تبلغ فيها حركة الفتيان «الأحداث» أوجها في بلاد الشام ضد حكم الفاطميين، فتزامن حركات العامة، بقيادة الشطار والعيارين والفتيان والأحداث، واقتسامها سلطة بغداد ودمشق، ضد الخلافتين العباسية والفاطمية، هو بالتأكيد أمر

ذو معنى، وإن حاول الدكتور شاكر مصطفى أن يضفي الطابع السياسي- قبل غيره-على حركة الأحداث في الشام والطابع البروليتاري الاقتصادي على حركة العيارين-بفرقها الثورية المسلحة ضد التجار والأغنياء وذوي الأموال في العراق، فقال اكثر من مرة في دراسته الرائدة التي مازلنا نعتمد عليها هنا «أن التجمعات الشعبية-العسكرية التي عرفتها مدن الشرق الإسلامي، فيما بين القرن الرابع والسابع خاصة، إنما أخذت تطورين مختلفين، أحدهما ذو طابع بروليتاري طبقي في الأصل، ظهر بشكل شطار وعيارين، ثم حاولت (أخيرا) الطبقة الحاكمة نفسها استغلاله واحتواءه (أيام الخليفة الناصر) وجعله منظمة عسكرية دينية، ثم استأثرت به خاصة بعض الفرق الصوفية، وهو منظمة الفتوة، وقد كان ميدانها خاصة في مدن العراق وإيران والخط الثاني ذو طابع شعبي ثوري ظهر في الغالب لأسباب سياسية، ثم استطاعت الطبقات البورجوازية المحلية ركوبه واستخدامه في أغراضها منذ أوائل القرن الخامس وهو مؤسسة الأحداث، وقد كان ميدانها ممتدا بين مدن الجزيرة حتى جنوب بلاد الشام» غير أن الصفات والنعوت والمسميات المشتركة التي أطلقها المؤرخون جميعا على زعماء هاتين الحركتين الشعبيتين تؤكد أن الغايات السياسية والاقتصادية كانت واحدة بينهما، وكل ما هنالك-فيما اعتقد-أن وجود حركة الأحداث، في دمشق بعيدة عن مركزي أو عاصمتي الخلافتين، هو الذي أتاح لها أن تسفر عن وجهها السياسي. وكان هذا الفشل العسكري المتكرر للجيوش الفاطمية هو الذي دفع المؤرخين للعناية بأخبار «الأحداث» ومن ثم كشف نواياهم السياسية، اكثر مما أتيح لحركة العيارين في العراق، وأغلب الظن أيضا، أنه ما كان بمقدور حركة العيارين الاستئثار بالسلطة بشكل ملموس-عل غرار ما حدث للأحداث في عاصمة الخلافة الشرعية ومقر الخليقة، وجيوش الخليفة فضلا عن الوجود العسكري للبويهيين فالسلاجقة في بغداد، فكان أن ركز المؤرخون الرسميون عل الوجه الاقتصادي لحركة العيارين، وربما كان وراء ذلك التجاهل رغبتهم في صون ماء وجه «لخليفة» الذي لم يعد له حول ولا قوة منذ الوجود العسكري البويهي. بل ربما قبل ذلك أيضا، على نحو ما نعلم، ورأينا من قبل، وربما يؤكد هذا أيضا ما نذهب إليه من أن جذور هذه التجمعات الشعبية في البلدين كانت عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية

في المقام الأول. الأمر الذي تؤكده كذلك الآثار الأدبية التي آثرت عن هؤلاء الشطار والعيارين، أو تمحورت حول بطولاتهم، وكلها تشير إلى تماثل الدور السياسي والاجتماعي لهذه الحركات الشعبية المتمردة تارة، الثورية تارة أخرى، كما سنرى فيما بعد.

ولهذا لم تكن محض مصادفة أن يكون مسرح الأحداث في حكايات الشطار والعيارين في التراث الشعبي العربي مشتركا بين القاهرة ودمشق وبغداد جميعا.. ولا سيما في حكايات ألف ليلة وليلة، وسيرة علي الزيبق. إلا أن الدعوة التي دعا إليها الدكتور شاكر مصطفى في بداية بحثه لا تزال قائمة-من أن الدراسة المتكاملة للحركات الشعبية التي طال تجاهلها «تقتضي أن تدرس بالتوازي مع مؤسسة الأحداث في المناطق الشامية-الجزرية المؤسسة الأخرى المشابهة لها في المناطق العراقية وهي منظمة الفتوة» وكذلك طوائف الشطار والعيارين، باعتبارها الطوائف الكبرى التي شملت العراق، وهو ما دعا إليه من قبل كل من سوفاجيه وعبد العزيز الدوري، وغيرهما، حيث يرون جميعا أن ثمة ارتباطا وتداخلا بين حركة العيارين في العراق، وبين فتوة الأحداث التي ظهرت في المدن الشامية منذ أواسط القرن الرابع الهجري، واستمر نشاطها إلى القرن السادس الهجري، واستندوا في ذلك عل أن هؤلاء الأحداث كانوا-مثل العيارين-شبه ميليشيات شعبية تحسب لها الدولة حسابها. وكان لها رؤساء ونقباء ومقدمون ومحلات في المدن الشامية التي تسيطر عليها، ولا سيما في حلب ودمشق، حيث كان رئيس فرقة الأحداث هو السيد الفعلي في المدينة ولا يستطيع أي شخص أن يفرض نفوذه فيها إلا بموافقته والتعاون معه. [114].

ولكن هذه الدراسة المتكاملة التي ينادي بها المؤرخون المعاصرون، للحركات الشعبية التي عقد فيها لواء البطولة للعوام أو العامة والغوغاء والرعاع والسفلة..

إلى غير ذلك من مسميات أطلقها المؤرخون القدماء عليهم لن تتكامل إلا بدراسة نظائرها في البيئة المصرية..

من مثل العياق والجعيدية والحرافيش والزعار في مصر-القاهرة، وسوف نقف عندها بالدرس، وذلك فقط بالقدر الذي يكشف عن تأثيرها ودورها في أدب الشطار والعيارين في التراث الشعبي العربي.

فتوة الحرافيش والزعار والعياق في مصر

قبل الحديث عن حرافيش مصر القاهرة وزعارها وعياقها ثمة ملاحظتان جديرتان بالإشارة، الأولى: أن مصر الفاطمية عرفت فكرة «الأحداث» في أواخر القرن الرابع الهجري، ولعلها وصلت إليها عن طريق الشام [115] ونحن نجدها عل أي حال هناك في مطالع عهد الحاكم بأمر الله، حوالي سنة 390 هـ في حادث واضح، يقول يحيى بن سعيد الانطاكي:

« .. .. . فقد كان الرعايا والرعاع يجتمعون في الأسواق، بين يدي الحاكم، فيتصارعون و يتدافعون و يتلاكمون فاقتضى ذلك وقوع حرب شديدة بين أحداث مصر وأحداث القاهرة، لأن صار عصبة لرجلين كانا يتصارعان بين يديه وقعت الحرب بينهم في موضع البحر التي تعرف بقبر الحمار، وافترقوا في ذلك اليوم، وبعد ثلاثة أيام اجتمعوا على وعد كان بينهم في اللقاء، وقد حملوا السلاح وأعدوا آلات الحرب واقتتلوا اقتتالا شديدا، وقتل من الفريقين جماعة كثيرة، وانهزم أهل مصر، وتبعهم أهل القاهرة وأخذوا ثياب النظارة، ونهبوا القرافة والمعاقر، وقتل الحاكم فهد بن إبراهيم الرئيس.. . وأقر حسين بن جوهر على النظر في الأمر... [116].»

أما الملاحظة الثانية، فهي أن مصر المملوكية عرفت كذلك نظام «الفتوة الرسمية» بانتقال الخلافة العباسية الصورية إليها، ففي سنة 659 هـ ألبس الخليفة العباسي المستنصر بالله الملك الظاهر بيبرس سراويل الفتوة [117]. وهكذا راج أمر الفتوة-بالمعنى الصوفي-في مصر المملوكية، بشكل رسمي، حتى درج سلاطين المماليك فيما بعد حتى القرن الرابع عشر عل منح سراويل الفتوة للأمراء، والأعيان المصريين في بعض الأحيان [118] وهو النظام الذي ضم، في جانبه الشعبي-و بخاصة في المراحل المتأخرة-الحرفيين والصناع والأصناف وغيرهم من العامة والباعة والسوقة والمعدمين وأشباه المعدمين والعاطلين، وهي الطوائف التي شكلت عصب الحركات الشعبية في مصر المملوكية والعثمانية، على نحو ما كان أمر الفتيان العيارين والشطار في بغداد والشام.

ومع ذلك فلم يؤثر أن تسمى أصحاب الحركات الشعبية في مصر الإسلامية بالأحداث أو الفتيان أو الصبيان وإنما تزعمها من أطلق عليهم المؤرخون اسم الحرافيش والزعار والعياق الذين ازدهر نشاطهم منذ أواخر

العصر الأيوبي، وإبان العصرين المملوكي والعثماني. فتحدثنا المصادر التاريخية عن جماعات شعبية مسلحة من الرجالة أطلق عليها اسم الحرافيش والزعار، وقد وصفوا بما وصف به العيارون والشطار والفتيان، بأنهم من الرعاع أو الدهماء أو العوام أو «الحثالة العامية» أو «الجعيدية» أو «الأوباش» أو «الغوغاء» أو «السفلة» أو أراذل السوقة، وانهم ليسوا إلا متلصصة ونهابة، ونقابة وحرامية ومناسر وعياقا وفديوية وسراقا وشطارا ودعارا ومن طلبة الشر، وأهل الفساد... إلى غير ذلك من أسماء وصفات ونعوت.. .

الحرافيش:

فمن هم هؤلاء الحرافيش الذين وصفهم ابن بطوطة «بأنهم طائفة كبيرة أهل صلابة وجاه، ودعارة»[119] ؟ وذكر لهم حكاية-شاهدها-حين خرجوا على الملك الناصر، وثاروا عليه فما كان منه إلا أن استجاب لمطالبهم، وذلك حين سجن الأمير طشطمر المعروف بحمص أخضر، فاجتمع من الحرافيش آلاف ووقفوا أسفل القلعة ونادوا بلسان واحد: يا اعرج النحس، يعنون الملك الناصر، أخرجه فأخرجه «وقد انطلق تأييدهم لهذا الأمير لأسباب نفعية.[120] فما هي حقيقة هؤلاء الحرافيش الذين كانت تزخر القاهرة بالآلاف منهم يهيمون بلا مأوى في الليل والنهار سوى الطرقات «وأجسادهم عارية» يتراوح عددهم بين خمسين ألف ومائة ألف [121] حتى ليموت الكثير من الحرافيش من شدة البرد [122] ثم ما حقيقة علاقتهم بالسلطة الحاكمة؟ أو بالأحرى من هذه الطبقة العسكرية المنعمة التي «ربت في ماء النعيم والسلطان وظله» على حد تعبير ابن خلدون.. وإلى أي مدى بلغت «مشيخة الحرافيش» من السطوة بحيث يخشاها السلاطين؟ أو يقيمون لها وزنا؟ وهي المشيخة التي صارت تبذل الأموال للظفر بها بمعرفة السلاطين أنفسهم(؟) في بعض مراحلها [123]

ولعله من الطريف الدال هنا أن السلطان قانصوه الغوري حين خرج لمواجهة الزحف العثماني في الشام «سافر معه شيخ المشايخ المسمى شيخ الحرافيش، وجنده وصنجقه وطبله، وكان هو قدام طبل السلطان لما دخل إلى دمشق كما جرت به العوائد القديمة عند خروج التجاريد (الجيوش)»[124].

وإذا نظرنا إلى النص في سياقه، نجد أن الطوائف «المهنية» التي رافقت الجيش كثيرة كالكحالين والبنائين والحدادين والنجارين ومغاني الدكة وأشباهم، فهل يعني أنه شيخ مشايخ الطوائف والأصناف ومن بينها الطوائف الصوفية؟ ربما، إلا أن الجدير بالذكر هنا هو أن شيخ الحرافيش خرج بجنده وصنجقه وطبله مع السلطان بل أمامه كما جرت به العوائد القديمة عند خروج التجاريد، وهذا يعني انهم كانوا يشكلون «قوة قتالية» عسكرية أو حربية. وهو أمر يذكرنا فورا بفرق الأحداث والفتيان والعيارين أول أمرهم، قبل أن تسرحهم الدولة.

إن كلمة حرافيش-التي تقترن تاريخيا بالمطوعة بظلالها وإيحاءاتها المعاصرة-ينبغي ألا تزعجنا، فهي لغويا تساعدنا على فهم طبيعة هذه الطائفة ودورها العسكري، فابن منظور في معجمه يعطينا تفسيرا محددا لهذه التسمية فيقول «واحرنفشت الرجال إذا صارع بعضهم بعضا، واحرنفش الديك تهيأ للقتال» [(125)].

وهو ما تؤيده المصادر التاريخية عند الكلام عن الحرافيش، ودورهم في جيش صلاح الدين، وقد وصفتهم بأنهم فرقة من المطوعة، لها قياداتها الخاصة، تقدم الجيش النظامي في الهجوم، دون أن تكون جزءا أساسيا منه، ويروي لنا المؤرخون أمثلة حية من المقاومة الشعبية التي أبداها هؤلاء الحرافيش المصريون، وكيف أنهم كانوا «يتحيلون» في اختطاف العدو.. بكافة الطرق التي تثير الدهشة والإعجاب [(126)] ونقرأ في حوادث سنة 635 هـ في أثناء الصراع الذي نشب بين أبناء البيت الأيوبي «فذهب الكامل ومعه الناصر لقتال الصالح في دمشق» «حيث خرج الصالح من غد ذلك اليوم بالحرافشة فأحرق العقيبة، وأخرب أيضا قصر حجاج والشاغور وغيرهما، وأصبح أصحاب الأملاك يشحذون، وربما احترق البيت بأهله» [(127)] أثناء حصار دمشق، وهذا النص يؤكد أن «الحرافيش» كانوا في بداية أمرهم من الفرق المقاتلة المستقلة عن الجيش الرسمي للدولة كما يفهم من سياق النص، حيث بقى الجيش العادل. وكان لهم دور إيجابي في تحقيق الانتصارات وبث-الرعب في جيش العدو، الأمر الذي هيأ مادة خصبة لحكاياتهم العسكرية البطولية في السير والملاحم الشعبية العربية (سيرة الأميرة ذات الهمة، وسيرة الظاهر بيبرس، بخاصة) ولا شك أن هؤلاء

المقاتلة المطوعة أو الحرافيش كانوا يحظون بمنزلة اجتماعية مميزة نظرا لدورهم في «الغزاة» والجهاد.. ..

ولما كانوا بمثابة قوات خاصة متهدمة فقد كانوا مقربين من بعض الأيوبيين ولا سيما في أيام الصراع الداخلي بينهم، و يبدو أن هؤلاء الحرافيش كانوا قد فقدوا دورهم القتالي، بعد زوال الدولة الأيوبية، وانضموا إلى جموع العاطلين والعوام الذين كانت القاهرة تكتظ بهم مع بداية العصر المملوكي [128]. وانضم أغلبهم إلى الخوانق والربط والزوايا الصوفية التي اكثر منها المماليك ولذلك اقترن اسم الحرافيش بالصوفية أو الفقراء-لغة واصطلاحا-واحترف بعضهم التسول، حتى كان ينادي في شوارع القاهرة «أي حرفوش شحت صلب».. ربما حرصا من المماليك على هيبة هذه الجماعة المتصوفة الفقراء، أو استقطابهم إليهم أو لأنهم كانوا يشكلون ثقلا اجتماعيا تخشاه الدولة.. لكثرتهم مثلا أو لقدرتهم على التأثير في الناس.. عموما فإن السبكي يقول حول انتشار ظاهرة الاستجداء بين الحرافيش ما نصه «وكثير من الحرافيش اتخذ السؤال صنعة، فيسألون عن غير حاجة و يقعدون على أبواب المساجد يشحذون ولا يدخلون للصلاة معهم [129].

ومع ذلك ظلت الدولة المملوكية في بدايتها تقيم لهم وزنا وتحرص عل اتقاء شرهم، فإذا ما مضينا نبحث عن الدور الذي لعبه الحرافيش في العصر المملوكي لا نجد إلا إشارات محدودة تدل على أن سلاطين المماليك وأمراءهم، كانوا يتقربون إليهم في بعض المناسبات، فكانوا-في فترات السلم-يجمعون هؤلاء الحرافيش-على كثرتهم-و يتولون الإنفاق عليهم أيام هذه المجاعات [130] أو في المواسم الدينية ولا أعياد[131] أو بمناسبة بدء تولي السلطة حيث يرسم بجمع الحرافيش «فاجتمع هناك السواد الأعظم من رجال ونساء، ففرق على كل واحد منهم»[132] «وكان الكثير منهم يموت من شدة البرد» [133] وقد وصف الصفدي هيئة أحد رجال الصوفية، فقال «شيخ مسن فقير، حرفوش، مكشوف الرأس، منفوش الشعر، عليه دلق رقيق، بالي الخلق، قد جمعه من عدة رقاع»[134] وهو أمر يذكرنا بطائفة أخرى من «الدراويش» الذين يسمون «بالقلندرية» وهم جماعة من الناس أشبه بالشطار (الغجر) والفتراء، و ينتمون أحيانا إلى بعض الفرق الصوفية

(الفارسية) (الدراويش) وكانوا يحلقون الرؤوس واللحى والحواجب والشوارب، و يأكلون الحشيشة ويلبسون الطراطير، ويصفهم ما أثر عنهم من شعر شعبي بأنهم أيضا عراة أو لا يرتدون إلا الدلق [135] عل نحو يذكر بشطار بغداد العراة وفقرائها العيارين، وفيما عدا ذلك لا يقدم ابن إياس وغيره شيئا ذا بال عن الحرافيش، فهم إذن في العصر المملوكي ليسوا إلا فقراء القاهرة وعراتها وعاطليها، أو بعبارة أدق-وفي ضوء موكب شيخ مشايخ الحرافيش الذي صاحب قانصوه الغوري عند الحرب ليسوا سوى بعض فرق المتصوفة أو الدراويش التي ترافق الجيوش المصرية عند الغزو والجهاد[136]

ولما كان معظم هؤلاء المتصرفة من الفقراء والسوقة وأصحاب الحرف السافلة عل حد تعبير الجبرتي فإنه قد أطلق عليهم جميعا مصطلح، الحرافيش [137] ولكنه عاد فجمع بينهم وبين طوائف أخرى-في صعيد واحد من اللصوص والنهابة والخطافة [138] وأنهم استحالوا إلى فئة من اللصوص في بعض الفترات [139] ثم يعود فيعرف الحرفوش بأنه هو «العامل الذي يعمل باجرة اليوم عملا غير ثابت وخصوصا أعمال الفلاحة»[140].. مما يشير إلى أنهم عاطلون، أو أجراء يعملون باليومية.. . (مياومة) ومثل هذه الفئة عل كثرتها-إذا ما تعطلت أسباب الكسب بسبب الفتن أو المجاعات أو الأزمات كانت أول من يتضرر بها، ومن ثم لا غرو أن تكون من أوائل الفئات التي تبادر للنهب والسلب... شأنهم في ذلك شأن ما يفعله العسكر أنفسهم [141] كما سنرى وشيكا. و يبدو أن هذا هو ما انتهى إليه أمر الحرافيش في عصره.

غير أن ابن تغري بردي صاحب النجوم الزاهرة يشير صراحة إلى أن الحرافيش كانوا يتلصصون... سواء هؤلاء الحرافيش الذين يصحبون عند الغزاة والجهاد أو إبان الفتن الداخلية.. . فيذكر لنا أن الظاهر بيبرس «رتب على أبواب أنطاكية جماعة من الأمراء لئلا يخرج أحد من الحرافشة بشيء من النهب، ومن يوجد معه شيء يؤخذ منه» [142] ويطلق عل هذا النوع من اللصوص الذين يرافقون الجيوش الإسلامية اسم «حرافشة المسلمين» [143] وأنهم ليسوا إلا فئة من تلك الفئات الدنيا «المطوعة» التي كانت تصحب الجيوش [144] وأنهم من فقراء الصوفية [145] وأن أعدادهم

هائلة وأن بعض السلاطين كان يأنس بهم ويهش للقائهم...

ومن هؤلاء أيضا، عند ابن تغري بردي، السلطان المنصور لاجين (696هـ) وهو السلطان الذي «كان يحبه العامة وكان للحرافيش دالة عليه» [146] ولكن بعض السلاطين لم يكن يرى فيهم إلا جماعة من اللصوص ففي ثورة العامة سنة 742 هـ، التي تحولت إلى نهب وسلب لبيوت أمراء المماليك وحدهم يذكر ابن تغري بردي أن «قوصون رسم بتسمير عدة من العوام، فسمر منهم تسعة على باب زويلة، ثم أمر بالركوب عل العامة، وقبضهم، ففروا حتى انهم لم يقدروا على حرفوش واحد» وفي يوم آخر «سمر قوصون أيضا ثلاثة من الطواشية في عدة من الحرافيش عل باب زويلة» بتهمة السلب والنهب [147] غير أنه في فتنة أخرى يحاول بعض الأمراء المماليك-أيدغمش- أن يستقطب هؤلاء الحرافيش إلى جانبه في صراعه مع قوصون... فكانت وسيلته إلى ذلك أن أباح لهم بيوته وبيوت أمرائه المماليك.. «فأقبلت عليه العامة كالجراد المنتشر لما في نفوسهم من قوصون، فنادى لهم أيدغمش: يا كسابة، عليكم بإسطبل قوصون، فانهبوه..» [148] والشاهد هنا أن يطلق عل الحرافيش «العامة» مرة ثم «الكسابة» مرة أخرى بدلا من تلك المسميات التي تنطوي على الاستعلاء والازدراء كالحرافيش والأوباش والفقراء والسفلة، وسوف يجاريه ابن تغري بردي نفسه في وصفه هذه الثورة، فقد كان متعاطفا مع الحرافيش، مؤيدا لما يقومون به من نهب وسلب، إذ أنه على الرغم من طول وصفه لهذه الفتنة التي قامت في جوهرها عل السلب والنهب [149] لم يستخدم إلا لفظ «كسابة» على حين استخدم كلمات أخرى لوصفهم «كالنهابة والطماعة» في معظم كتابه. ولم يكن هؤلاء الكسابة أو الطماعة والنهابة إلا الحرافيش أنفسهم.. مما يؤكد أن تلك الأحكام التي وصفت بها هذه الفئة كانت أحكاما غير موضوعية أو بالأحرى طبقية.

والطريف أن هذه الفئة من العامة التي عرفت بالحرافشة، حين تفقد دورها العسكري، ويضعف شأنها الصوفي، سوف تتحول إلى فئة من المتسولين والشحاذين في العصر العثماني.. وتسمى طائفتهم حينئذ بطائفة الشحاذين، وتتخذ شكل نقابة لها شيخ أو كبير هو«كبيرهم شيخ الشحاتين» على حد تعبير الجبرتي الذي يؤكد أن أعدادهم كانت هائلة ومريعة في عصره. [150] وأن ذلك لم يحل دون هجومهم-إبان المجاعات والأزمات-على

حواصل الغلال ووكالات القمح التي كان يمتلكها الأمراء المماليك والعثمانية معا[151] مما يؤكد ما رواه السبكي من قبل من أنهم احترفوا في النهاية- الاستجداء أو الاستكداء، وأنهم اتخذوا من السؤال صفة لهم. غير أن آخر دور شبه عسكري لعبه الحرافيش كان أثناء دخول الحملة الفرنسية مصر، إذ انخرطوا في سلك المقاومة الشعبية، إلى جانب الأمراء المماليك دفاعا عن مصر.. وفي الوقت الذي عجز فيه المماليك عن نقل المدافع من داخل القاهرة إلى خارجها حيث معسكرات المقاومة. تطوع «جمع عظيم من الأوباش والحرافيش والأطفال ولهم صياح ونباح وتحارب بكلمات مثل قولهم<: الله ينصر السلطان، ويهلك فرط الرمان (لقب ساخر أطلقوه على قائد الفرنساوية) وغير ذلك» [152] الأمر الذي يذكرنا بدور العامة من الشطار والعيارين في بغداد والشام، بل من الطريف-وهو وجه شبه آخر بين هذه الطوائف جميعا-أن كل حرفرش قطع رأسا من رؤوس الفرنساوية كان يذهب بها إلى قائد المقاومة لأجل البقشيش [153] على نحو يذكرنا بعياري بغداد الظرفاء كما رأينا من قبل، وهم مع كل رأس يصيحون صياحهم الطرفي الساخر: الله ينصر السلطان، ويهلك فرط الرمان، وغير ذلك مما لم يذكره لنا الجبرتي للأسف.

وتجدر الإشارة كذلك إلى أن هؤلاء الحرافيش في أثناء المقاومة وجهوا بطشهم إلى المشايخ والعلماء الذين «كانوا يوالسون مع الفرنساوية» ويتعاونون معهم في الظلام، ويقبضون عليهم [154]، على نحو يثير إعجابنا بوطنية هؤلاء الحرافيش وبمن انضم إليهم من «أوباش العامة» وقد مضى الجميع ينهبون دور هؤلاء الذين تحالفوا مع الفرنساوية فلم يجد هؤلاء المشايخ والعلماء إلا أن يحتموا بالفرنساوية من هؤلاء السفلة الأوغاد والغوغاء [55] «واتهموهم عند الفرنساوية بأن مرادهم النهب والسلب والتلصص» [156] خصوصا أنه «ليس لديهم في مصر ما يخاف عليه من مسكن أو أهل أو مال أو غير ذلك» [157] أي أن ثباتهم في المقاومة لن يضيرهم في شئ. أنها نفس العبارات التي رددها تجار بغداد من قبل.

وأمام هذا الثبات الرائع انضم إليهم بعض العلماء والمشايخ في حركتهم عن إيمان بدورهم الوطني، الأمر الذي لم يعجب الجبرتي ورأى فيه نفاقا لهؤلاء العوام الذين «لا يدركون عواقب الأمور وأنهم-أي العوام-ليسوا بشيء

(مثل الباشا والكتخدا والأمراء)» و يشكك في نوايا هؤلاء العلماء فيقول.. «لكنها الفتن يستفسر بها البغاث لا سيما عند هيجان العامة وثوران الرعاع والغوغاء إذا كان ذلك مما يرافق أغراضهم !» ثم ينشد الجبرتي للمتنبي:

وذنـــب جـــره ســـفـــهـــاء قـــوم

وحـل بـغـيـر جـانـيـه الـعـذاب [158]

وحجة الجبرتي في تحامله على هذا الفريق من العلماء الذي انضم للعامة من الحرافيش ومن معهم من الزعر والأوباش والحشرات أن الكبار قد قبلوا الصلح مع الفرنساوية فما بال هؤلاء الصغار يرفضونه.. . إن الكبار-خوفا على مصالحهم بالتأكيد-قد قبلوا مهادنة الفرنساوية عل حين صمم هؤلاء الصغار على المقاومة، فنقضوا ما وقع من صلح وأشعلوا نار الحرب من جديد[159] وبالرغم من تحامل الجبرتي عل هؤلاء «الأشرار».. كما سماهم مرة أخرى لا نملك إلا الإعجاب بروح المقاومة المستميتة الرافضة للفرنساوية «الكفرة» على حين هرب زعماء المماليك خارج مصر، وراح العلماء والتجار يهادنون من الداخل، ولم يبق إلا هؤلاء «الأشرار» صوت المقاومة الوحيد [160].

ولم تكن أسلحة هؤلاء «الأشرار» في المقاومة إلا النبابيت والحجارة.

في ضوء هذه الأخبار المتحاملة والمتناثرة والمتناقضة مع الاستعانة مرة أخرى بالمعاجم اللغوية حيث الحرفوش هو «ذميم الخلق والخلق» [161] أيضا، يمكن القول إن الحرافيش هم فئة من الطبقات الدنيا-كثيرة العدد-استغلت تشجيع المماليك للتيار الصوفي الداعي إلى الزهد فانخرطوا في هذا التيار طمعا في رزق ثابت مما كان يوقف على هذه التكايا والربط والخانقات، بعد أن كانوا يتكسبون من مصاحبة الجيوش عند الجهاد.. وأنهم في إبان الفتن الداخلية لم يتورعوا عن التلصص فكانوا ينهبون بيوت الأمراء والمماليك فقط. وبذلك يحق لنا أن نصنفهم ضمن الطوائف المتمردة التي توسلت بالنهب للتعبير عن رفضهم للواقع الاجتماعي الاقتصادي آنذاك، فذلك ما انتهوا إليه عمليا وواقعيا إبان الحكم العثماني لمصر، وأنهم ظلوا يلعبون الدور نفسه أيام الغزو الفرنسي لمصر.. وأنهم في بعض مراحل المقاومة كانوا أشبه ما يكون بالميليشيات المحلية.. وهم بذلك جزء من طوائف المتلصصة بالمعنى الذي تتناوله هذه الدراسة وأنهم بهذا المعنى وحده يكتسبون

صفة البطولة في التراث الأدبي الشعبي.

الزعار:

ويستخدم المؤرخون اصطلاحا آخر-بكثرة للدلالة على طائفة أخرى من العوام تلعب دورا مماثلا تماما لدور العيارين في العراق والأحداث في الشام. هذه الطائفة هي طائفة «الزعار»[162] وهي تعني-لغويا-المقاتلة أيضا الذين يظهرون ويختفون فجأة (وهذا يعني أن ظهورهم مرتبط بظهور الأزمات والفتن).

و يذكر لنا ابن إياس-أحيانا-شيئا عن التفاصيل عن ثورة هؤلاء الزعار-ومعهم العوام-على المماليك.. ففي فتنة سنة 769 هـ التي حدثت بين المماليك يقول ابن اياس:

« ... ونزل السلطان وجلس بالمقعد المطل عل الرميلة، وعلق الصنجق السلطاني، ودقت الكئوسات حربيا فطلع غالب العسكر، فاجتمع تحته في الرميلة الجم الفقير من الزعر والعوام وبأيديهم المقاليع والحجارة.. . وكل هذا بغض في المماليك الذين قد التفوا على الأتابكي استدمر، ومماليك يلبغا (طرفي الصراع) وقد جاءوا على الناس، وصاروا أي المماليك يهجمون عل النساء في الحمامات يخطفون قماش الناس من الأسواق، فتغيرت منهم القلوب وأبغضهم الناس، فلما ركب الاتابكي استدمر ومماليك يلبغا.. . (للقتال) لاقهم الزعر والعوام بالحجارة والمقليع فألقى الله تعالى الرعب في قلوب المماليك ومن كان معهم من الأمراء، فانكسر مماليك يلبغا أنجس كسرة، وهرب الأتابكي استدمر.. وكان يظن انه ينتصر فصار الزعر والعوام يقبضون على كل من يرونه من المماليك و يعرونه ويقتلونه شر قتلة، واستمروا عل ذلك إلى آخر النهار.. واستمرت الفتنة إلى أوائل سنة 770 هـ» حيث حدثت «واقعة عظيمة بين الفريقين، وظن السلطان أنه مأخوذ لا محالة» ولكن السلطان لم يؤخذ... فقد انهزم الفريقان (!) وعندئذ يبني ابن اياس فعل الهزيمة للمجهول ولم يشأ (!) أن يصرح أن الذي أنقذ السلطان وأخمد له الفتنة هم هؤلاء الزعر وأنهم نهبوا بيوت المماليك، وقبضوا عليهم، يقول ابن أياس عقب وصفه خوف السلطان:

«فلم تكن إلا ساعة يسيرة، وكسر الأتابكي استدمر والأمير خليل بن

قوصون وبقية الأمراء الذين ركبوا مع استدمر، فنهب العوام بيوتهم، وصاروا يمسكون مماليك يلبغا من الإسطبلات و يودعونهم في الحبوس، ثم قيدوا الأتابكي استدمر والأمير خليل و بقية الأمراء.. وأرسلوهم إلى السجن بثغر الإسكندرية، وأما مماليك يلبغا فنفوا منهم وغرقوا منهم جماعة، وهرب منهم جماعة إلى بلاد المشرق، وانتصر عليهم السلطان الملك الأشرف شعبان(163) غير أنه من الإنصاف أن نقول إن الشعر الذي استشهد به ابن إياس في وصف هذه «النصرة» يؤكد أن المماليك هزموا عن طريق رجم الزعار لهم.

هذا هو دور الزعر المقاتلة «الذين انتهزوا الخلاف بين طوائف المماليك» تغيرت منهم القلوب وأبغضهم الناس «فانطلقوا معبرين عن غضبة الجماهير»، فأوقعوا بهم هذه الهزيمة النكراء.. وتشفوا منهم ونهبوا بيوتهم.. وكل سلاحهم هو الحجارة والمقاليع.. الأمر الذي يذكرنا بأسلحة العيارين في بغداد والشام، و يتكرر هذا «الموقف» للزعر في كل فتنة تنشب وهم في كل مرة ينهبون بيوت أمراء المماليك وحاشيتهم وغلمانهم، حتى بدا النهب والزعارة هدفا محددا لهؤلاء الزعار. (164)

ففي الفتنة التي حدثت بين الملك الظاهر برقوق ونائبه في حلب الأمير يلبغا الناصري على سبيل المثال-تمكن الأخر من المجيء إلى مصر بجيوشه سنة 784 هـ والاستيلاء على السلطة، ونفى الظاهر برقوق إلى الكرك، وردت النصوص التالية، التي تشير إلى دور الزعر ووصفهم أيضا، ومتى يظهر نشاطهم ومتى يستعين بهم أمراء المماليك وسلاطينهم.. فما يكاد الناس يحسون بتخاذل الظاهر برقوق حتى «كثر كلام العامة فيما وقع، وهان الملك الظاهر وعساكره في أعين الناس، وقلت الحرمة وتجمع الزعر ينتظرون قيام الفتنة لينهبوا الناس، وتخوف كل أحد عل ماله وقماشه (التجار الأثرياء). كل ذلك والناصري إلى الآن بدمشق»(165).

وعندما خذل الأمراء المماليك سلطانهم الظاهر برقوق وهربوا من قلعة الجبل بعد أن أخذوا ماله، وانضموا إلى الناصري، حاول الملك أن يرشو الزعر ويتقرب إليهم للدفاع عنه.. . وأعطى الملك أقبغا الماردينى حاجب الحجاب، جملة من المال، ليفرقه على الزعر، وعظم أمر الزعر، وبطل الحكم من القاهرة وصار الأمر فيها لمن غلب (166).

وحين اقتربت عساكر الناصري من القاهرة «غلقت أبوابها .. . وانتشرت الزعر في أقطار المدينة تأخذ ما ظفرت به ممن يستضعفون [167]» من الأمراء المماليك «وتعطلت الأسواق، وامتلأت القاهرة بالزعر، واشتد فسادهم، وتلاشت الدولة الظاهرية، وانحل أمرها، وخاف والى القاهرة حسام الدين بن الكوراني على نفسه فاختفى، وبقي الناس غوغاء، وقطع المسجونون قيودهم».[168] وإذا ما تجاوزنا (تحامل) ابن تغرى بردى على الزعار ولغته «المتعالية» في وصفهم فانه كان يعلم الموقف الرافض للزعر من الظاهر برقوق، ومن ثم فما كاد يتم استيلاء الناصري على القاهرة حتى «انضمت العامة والزعر إلى التركمان من أصحاب الناصري، وتفرقوا على بيوت الأمراء وحواصلهم، فنهبوا ما وجدوا حتى أخربوا الدور وأخذوا أبوابها وخشبها وهاجموا منازل الناس خارج القاهرة ونهبوها واستمروا عل ذلك. وقد صارت مصر غوغاء، وأهلها رعية بلا راع». [169]

وبالرغم من ذلك فان العامة أو الزعر لم تتعاطف يوما مع الناصري- وقد أصبح أتابك العسكر بالديار المصرية ومدبر المملكة-فما تكاد الفتنة تقع بينه وبين الأمير تمربغا المدعو «منطاش» سنة 790 هـ، حتى استطاع الأخير أن يتقرب من العامة، فلاطفهم وأعطاهم الذهب، فتعصبوا له، وتزاحموا على التقاط النشاب الذي يرمى به من أصحاب الناصري على منطاش وأتوه به، وبالغوا في الخدمة لمنطاش، حتى خرجوا عن الحد، فكان الواحد منهم يثب في الهواء حتى يخطف السهم قبل أن يأخذه غيره، ويأتي به منطاش. وطائفة منهم تنقل الحجارة إلى أعل المدرسة «الحسينية»[170] على نحو يذكرنا بشطار بغداد وعياريها الظرفاء الأمر الذي أدى إلى نصرة منطاش، عل الرغم من أن أمراءه. خذلوه-«فحملت العامة من أصحاب منطاش عليهم-أصحاب الناصري-حملة واحدة هزموهم فيها أقبح هزيمة»[171] فكان أن تقرب إليهم اكثر«وصار يترقق لهم و يقول لهم: أنا واحد منكم وأنتم إخواننا وأصحابنا وأشياء كثيرة من هذه المقولة، هذا وهم يبذلون نفوسهم في خدمته.. . حتى كسروا له الناصري اكثر من مرة»[172] فلما تأكد منطاش من انتصاره عل الناصري وأصحابه من الأمراء أباح لهؤلاء العامة بيوت النصارى وبيوت أمرائه ومماليكه وأباح لهم كذلك حواصلهم ومخازنهم ووكالاتهم.. ولم يكن هؤلاء العامة-حيث خفت حدة

التعبير-إلا الزعر أنفسهم، كما يقول ابن تغري بردى بعد ذلك « .. فتفرق الزعر والعامة إلى بيوت المنهزمين، فنهبوا وأخذوا ما قدروا عليه» [173].

ما كادت هذه الفتنة تنتهي حتى ظهرت في الأفق بوادر فتنة أخرى بخروج الظاهر برقوق من سجنه بالكرك، وقرب وصوله إلى مصر، حتى «اضطربت الديار المصرية وكثرت القالة بين الناس، واختلفت الأقاويل، وتشغب الزعر» [174] والعبارة الأخيرة سوف يكررها ابن تغرى بردى حرفيا في فتنة أخرى سنة 792 هـ، حيث «أرجف الناس بقتل السلطان واشتد خوف الرعية، وتشغب الزعر» [175].

وكان عدد الزعر هائلا يفوق الحصر، على حد تعبير ابن تغري بردي، إذ يرد-عبر خبر عنده-ما يشير إلى ذلك ولو بطريقة سلبية حين يذكر لنا في حوادث سنة 793 هـ أن ممن توفوا فيها الأمير حسام الدين ابن علي الكوراني والي القاهرة الذي وصفه ابن تغرى بردى.. بقوله.. وكان غير مشكور السيرة، وفيه ظلم وجبروت، قتل من الزعر في أيام ولايته خلائق لا تدخل تحت حصر[176] ويدل سياق الحديث، قبل ذلك وبعد ذلك بأن الزعر من الكثرة بمكان، وأنهم كانوا شوكة حقيقية في حلق المماليك.. . وذلك حين يتعاطف ابن تغرى بردى معهم. وكثيرا ما «أعيا أمرهم الوالي وحاجب الحجاب، وصارت الأحوال في اضطراب» في غير أوقات الفتن والأزمات[177] أما في أوقات التمرد ضد السلطان نفسه فحدث ولا حرج، حيث كادت القاهرة أن تخرب، منها-على سبيل المثال-هذا الحادث الذي وقع في سنة 907 هـ والذي «ضج منه الأرض والأفلاك» كما صوره ابن إياس نفسه شعرا، حين اضطر السلطان-لإشباع نهم جنده-«إلى الحث عل أرباب المصادرات في سرعة استخراج الأموال وأطلقوا فيهم نيران الأهوال وعملوا فيهم بالباع والذراع.. ثم إن أصحاب الأملاك ضيقوا على السكان وألزموهم بأن يعجلوا لهم من أجرة الدكاكين عشرة أشهر معجلا لأجل هذه الغرامة، فحصل لهم بسبب ذلك الضرر الشامل، وتعطلت الأسواق من البيع والشراء وغلقت أغلب دكاكين القاهرة ووقع الاضطراب للغني والفقير، وصار الناس بين جمرتين، فلما تزايد الأمر منع العامة الخطبة للسلطان في عدة جوامع، وشكوا أمرهم للأتابكي حتى يبلغ أمرهم السلطان، فلم يلتفت إلى كلامهم.. فكبروا عليه ورجموه فجاءت رجمة في كلوته (نوع من غطاء الرأس) وكان

إلى جانبه الأمير طراباي رأس نوبة النوب فجاءته رجمة في جبهته حتى سال منه الدم، فلما عاين المماليك ذلك سلوا سيوفهم فلم يتمكنوا منهم» وعندئذ «نهب الزعر والعبيد عدة دكاكين من البسطيين إلى داخل باب زويلة، واستمر النهب والقتل عمالا إلى قرب المغرب، ونهب الناس مالا له صورة، وبضائع كثيرة.. . فلما تزايد الأمر ركب والي القاهرة وقبض على جماعة من الزعر والعبيد ووسط منهم نحوا من أربعة عشر إنسانا، وكادت القاهرة أن تخرب عن آخرها مما جرى في هذا الحادث العظيم»(178) وكان أن استجاب السلطان لبعض مطالب الزعر والعوام، فسكن الحال قليلا.

ومن الغريب هنا ما يراه ابن إياس نفسه غريبا، حين يتعجب من سلوك هؤلاء الزعار الذين لا يراهم إلا جماعة من النهابة والمتلصصة وقاطعي الطريق.. فني سنة 792 هـ حيث الحرب دائرة بين السلطان الملك المنصور والملك الظاهر برقوق في الشام استغل الزعار الفتنة القائمة بين، المماليك الذين كانوا في مصر «فنهبوا بيوتهم ومن كان من عصبتهم من الأمراء والمماليك» ثم يمضي ابن إياس فيقول: «ومن غرائب صنع الله تعالى أن القاهرة اضطربت لهذه الواقعة، وكانت المدينة سائبة-لا السلطان بها ولا القاضي ولا الحاكم-ومع هذا لم يفقد لأحد من الناس ما قيمته الدرهم الفرد، وكان الزعر مائجة في المدينة ولم يتعرضوا لأحد من الناس بسوء، ولا نهبوا شيئا من الدكاكين ولا البيوت ولا الأسواق، وكان حفظا من الله تعالى»(179)..

ووجه الغرابة أو العجب يزول حين ننصف هؤلاء الزعر، فنقول إن ما قاموا به من أعمال اللصوصية إنما كان موجها-أساسا-للمماليك من أرباب الحكم والإقطاع ومحتكري التجارة، وذوي الثراء الفاحش في مصر آنذاك(180) ويؤكد ذلك ما رواه ابن اياس نفسه عن سلوك هؤلاء الزعار في فتنة مماثلة بعد ذلك، وقريبة منها، حدثت سنة 801 هـ فقال « ... ثم إن الزعر زاد أمرهم (أثناء الفتنة) حتى كسروا باب حبس الرحبة وأطلقوا من كان به من المحابيس، وصارت المدينة مائجة ليس بها حاكم ولا وال ولا حاجب، والسلطان صغير، ليس له حرمة ولا كلمة واضطربت الأحوال، ولولا لطف الله تعالى بالناس لنهبوا القاهرة عن آخرها في هذه الحركة» (181).. ولكن المتأمل لما نهبه الزعر، لا يجدهم نهبوا سوى بيوت الأمراء ومدارسهم ووكالاتهم وأخذوا

كل ما فيها حتى الرخام والأبواب، عل حد تعبير ابن إياس الذي مضى فعدد هذه البيوت والمدارس والوكالات واحدة واحدة، والتي استمر النهب فيها يومين كاملين [182] فالزعر كانوا يوجهون نشاطهم نحو الأمراء والمماليك لا نحو الشعب، كما يخشى ابن إياس..

ولأمر ما لا يخفى علينا أن الزعر كانوا يكسرون السجون ويطلقون من في الحبوس، أول ما يفعلون.. وأن هدفهم «المفضل» والدائم للنهب هو بيوت الأمراء والمماليك فني فتنة سنة 802 هـ يقول ابن تغرى بردى «امتدت الأيدي إلى بيوت الأمراء المنهزمين بالنهب، فنهبوا جميع ما كان فيها، حتى نهبت الزعر مدرسة أيتمش (قائد الفتنة) وانتهبوا بيوتا كثيرة من بيوت المنهزمين، فكان الذي أخذ من بيت الوالد (والد ابن تغرى بردى نفسه) فقط من الخيل والقماش والسلاح وغير ذلك ما تزيد قيمته على عشرين ألف دينار، ثم كسرت الزعر حبس الديلم وحبس الرحبة، وأخرجوا من كان بهما من أرباب الجرائم (!) وصارت القاهرة في ذلك اليوم غوغاء من غلب على شيء صار له» [183] وغير خفي الآن لماذا كان ابن تغرى بردى متحاملا على الزعر، على الرغم من أقواله وأحكامه السياسية الشجاعة في سلاطين المماليك.

وفي حوادث سنة 803 هـ حين فشلت المحاولة الانقلابية التي قام بها سعد بن غراب صاحب ديوان الجيش-بادر بالهرب إلى الإسكندرية، وهناك «طلب زعران الإسكندرية، فخرج إليه أبر بكر المعروف بعلام الخدام بالزعر، فأعطى لكل واحد منهم مبلغ خمسمائة درهم». [184] على أمل أن يحتمي بهم..

فإذا انتقلنا إلى مصدر آخر، وجدناه يربط بين الزعر والحرامية والنهابة والمفسدين في قطاع واحد [185]، ومن الطريف أن هذا المصدر يؤكد لنا أن بعض الأمراء المماليك كان يقاسم هؤلاء «الزعار والحرامية» ويستأجر بعضهم لحسابه «ولا يدع لهم إلا الشيء اليسير» [186] وهكذا نرى في المصادر التاريخية بغير استثناء.

وتجدر الإشارة إلى أن بعض سلاطين المماليك حين يحاول أن يتودد إلى هؤلاء الزعر في فترات السلم كان ذلك يثير حنق أمرائه وخواصه من المماليك، لأن ذلك من شأنه كما يزعمون أن يدفع هؤلاء الزعر إلى الاستهانة

بالقائمين على النظام. ففي أيام سلطنة الملك الكامل شعبان على مصر «كثر لعب الناس بالحمام وكثر جري السعاة وتزايد شلاق الزعر (الشلق: سيئ الخلق. وهو مرادف للزعر أيضا والمراد بهم هنا من يدخلون الخوف في قلوب الناس) وتسلط عبيد الطواشية على الناس وصاروا كل يوم يقفون للضراب، فتسفك بينهم دماء كثيرة، ونهبت الحوانيت بالصليبة، خارج القاهرة، وإذا ركب إليهم الوالي لا يعبئون به، وإن قبض على واحد منهم، أخذ من يده سريعا، فاشتد قلق الناس من ذلك..» (187) حيث كان الملك الكامل شعبان يستهويه هؤلاء العامة بألعابهم الشعبية، وعلى رأسها لعبة التحطيب، كما ذكر ابن تغرى بردى، الذي ذكر أن «خواصه وأمراءه كانوا حانقين عليه بسبب تقريبه لمثل هؤلاء العامة الأوباش» وسماحه لهم باللعب بين يديه وتكريمه لأرباب الملاعيب منهم وبخاصة حين يخلع على بعضهم، وينعم على كبيرهم (188) حين يستعرضون أمامه «فنون الملاعيب» التي يجيدونها ولا سيما لعبة التحطيب أو لعبة اللبخة (وهي عصى كبيرة من حطب اللبخ) وهي لعبة كان يحترفها الشطار خاصة (189).

وكذلك كان السلطان الملك المظفر اكثر شغفا من سلفه بمثل هذه الملاعيب التي يجيدها الشطار في قصص ألف ليلة وليلة وفي سيرة علي الزيبق- على نحو ما سنرى في الدراسة الأدبية-«فأعاد المظفر حضير الحمام وأعاد أرباب الملاعيب من الصراع والثقاف والشباك. وجري السعاة ونطاح الكباش، ومناقرة الديوك والقمار وغير ذلك من أنواع الفساد ونودي بإطلاق اللعب بذلك بالقاهرة ومصر، وصار للسلطان اجتماع بالأوباش وأراذل الطوائف.. . و يلعب السلطان مع العوام بالعصي (التحطيب)، وكان إذا لعب مع الأوباش يتعرى و يلبس تبان الجلد ويصارع معهم، ويلعب بالرمح والكرة فصار يتجاهر بما لا يليق به أن يفعله...» (190) ولم يكن هؤلاء الأوباش إلا الشطار وشلاق الزعر وأمثالهم من السوقة ذوي الحرف الدنيئة أو السافلة عل حد تعبير المؤرخين القدماء.

وتجدر الإشارة إلى أن ابن الأثير وابن تغرى بردى وابن اياس والجبرتي وغيرهم لا ينكرون أن لصوص مصر الحقيقيين آنذاك هم هؤلاء الأمراء والمماليك وسلاطينهم ومن بعدهم العثمانية وولاتهم (من الظلمة الكبار) وذكروا ذلك في مواضع يضيق بها الحصر في تواريخهم، (191). إذ راح

أحدهم وهو ابن اياس-يصرخ من نهبهم، و يصفهم بأنهم (الظلمة الكبار) وأن أموالهم وثرواتهم الفاحشة إنما «جمعوها ظلما من نهب الناس» والطريف أنه قد يصف أحد الأمراء-حين يترجم له-بأنه «كان أميرا جليلا مبجلا معظما، في سعة من المال والسلاح والبرك والخيول والبغال والجمال والمماليك، وكان في ملاءة من كل شيء، وهو الذي أنشأ جامع كذا.. لكنه كان عنده الطمع الزائد والظلم والعسف، وكانت معاملته أنحس المعاملات، يأكل أموال الناس بغير حق، وان وضع يده على وقف أو تركة أكلها عن آخرها، وان اشترى من أحد شيئا أكل ثمنه عليه، وان استعمل صنايعيا أو مسببا قطع مصانعته في أجرته، ويخرج من بابه غير راض عنه.. وكانت مساوئه اكثر من محاسنه، وكان شديد القسوة كثير الجهل، وقد أراح الله تعالى الناس من ظلمه، فلما مات لم يثن عليه أحد من الناس بخير قط !! وقد قلت في ذلك مداعبة لطيفة (ثم يذكر شعرا ساخرا على لسان جهنم ترحب بهذا الأمير) ثم يردف قائلا: وأنا أستغفر الله العظيم وأتوب إليه من ذلك، ولكن أحببت أن أذكر هنا شيئا من مساوئه حتى يعتبر من بقي لعل أن تحسن أخبارهم من بعدهم» [192] ومن المبكي بعد ذلك كله، أن لصوص الحكم والمال شنقوا أو صلبوا نفرا من العوام، سرق ثوبا يستتر به [193]، أو «خيار شنبر» «بما يساوي أربعة أنصاف من بعض الغيطان» طعاما لأولاده الجياع [194]، ولطالما حلا لابن تغرى بردى والمقريزي وابن اياس والجبرتي أن يرددوا في تواريخهم، تعليق على الأحداث، هذا البيت:

رعاة الشاة تحمي الذئب منها
فكيف إذا الرعاة هي الذئاب

وأحيانا يعلق ابن اياس على بعض الأحداث بقوله: ... فكان كما قيل في المعنى:

كنت من كربتي أفر إليهم
فهموا كربتي، فأين المفر[195]

أو يقول تعليقا على موت أحدهم: ووقعت منه أمور شنيعة في مدة سلطنته ولا ينبغي شرحها [196]. ويا ليته شرحها أو ذكرها.

وكثيرا ما كان يلجأ السلاطين إلى الشطار والزعار والعياق جميعا في وقت «الغزاة» كلما لاح خطر حرب خارجية وتوزع عليهم الأموال [197] ومثلما

كان يقع بين طوائف العيارين والأحداث والفتيان من تنازع واقتتال، كذلك كان الأمر مع الزعر، يقول ابن اياس عرضا » وفيه-جمادى الأول سنة 891- افتتنت طائفتان من الزعر، ووقع بينهم أمور وشدائد يطول شرحها، وصار يقتل بعضهم بعضا جهارا حتى أعيا الوالي أمرهم»[198] وأحيانا قد يتمكن الوالي من إخماد هذه الفتن التي كانت تقع بينهم [199].

كذلك كان بعض الأمراء يتقرب إلى الزعار والشطار والعياق ليقفوا إلى جانبه في صراعه مع خصومه من الأمراء المماليك، ويمنيهم بنهب بيوتهم وسلب ذخائرهم [200].

ومن طريف ما يذكر في هذا المقام وله مغزاه أن عبر الزعر عن رفضهم للحكم المملوكي-حين دخل سليم أو ابن عثمان مصر-بأن توجهوا إلى بيت الأمير خاير بك، أو كما سماه الزعر خاين بك، أحد المقدمين المماليك «فنهبوا ما فيه، وكذلك بيت يونس الترجمان وكذلك بيوت جماعة من الأمراء وأعيان المباشرين ومساتير الناس (كبار التجار والأثرياء) وصارت الزعر والغلمان ينهبون البيوت في حجة العثمانية، فانطلق في أهل مصر جمرة نار»[201]. كما عبروا أيضا عن رفضهم للمماليك أو (الظلمة الكبار) على حد تعبير ابن اياس، بأن «صار الزعار وعياق مصر يغزون العثمانية على حواصل الخوندات والستات فينهبون ما فيها من القماش الفاخر، فانفتحت للعثمانية كنوز الأرض بمصر، من نهب قماش وسلاح وخيول وبغال وجرار وعبيد وغير ذلك من كل شيء جليل، وظفروا بأشياء لم يظفروا بها قط في بلادهم، ولم يروها قبل ذلك، ولا لأستاذهم الكبير»[202]. وكان ابن عثمان قد خدعهم حين نادى في الرعية بأنه «قد أغلق باب الظلم وفتح باب العدل، وأن كل من عنده مملوك جركسي ولا يغمز عليه، وظهر عنده يشنق من غير معاودة»[203].

وبالرغم من ذلك، فقد وقف كثير من الزعار إلى جانب السلطان طومان باي، بعد أن هرب عنه أمراء المماليك، فدافعوا عنه-وكان محبوبا منهم- دفاعا مستميتا، وخطبوا باسمه في القاهرة بعد أن كان قد خطب باسم سليم شاه في الجمعة الماضية وقتلوا له خيرة جنده، الأمر الذي لم ينسه لهم ابن عثمان، فأمر جنده بقتالهم «ثم إن العثمانية طفشت في جميع الحارات والأماكن، وحطوا غيظهم في العبيد والغلمان والعوام من الزعر،

وغيرهم، ولعبوا فيهم بالسيف وراح الصالح بالطالح» على حد تعبير ابن إياس [204]. ولقد أدرك بعض ولاة القاهرة في العصر المملوكي أن السيطرة على العامة تستدعي استقطاب بعض أرباب اللصوصية.. فلم يتورع بعضهم عن التعامل مع اللصوص لسرقة أموال الناس (المستورين) ونهبها.. فقد استطاع الأمير قد أدار والي القاهرة سنة 726 هـ «أن يقيم نائبا عنه واحدا من» بطالي الحسينية «على حد تعبير المقريزي، يقصد فتواتها مقابل ثلاثمائة درهم في اليوم.. وحينئذ أتت الطائفة المعروفة بالمستضعفين في المدينة، وعملوا أعمالا شنيعة وكتبوا لأرباب الأموال أوراقا بالتهديد». [205] كذلك كان نواب بعض الولاة.. حيث ذكر ابن الدواداري في حوادث سنة 730 هـ أن لوالي القاهرة مملوكا يسمى بيدارا «عامل الحرامية على أموال الناس (المستورين) تنهب» [206] ويؤكد الجبرتي أن بعض رؤساء اللصوص، كانوا ينتمون إلى الأمراء.. ويعملون من تحت يدهم.. فيقول معلقا على انتشار الظاهرة في العهد العثماني «وكثر اللصوص وقطاع الطرق وأهل الفساد في سائر جهات القطر المصري حتى صاروا يدخلون البلاد للنهب جهارا، ليلا ونهارا، بلا مبالاة لانتماء رؤسائهم إلى الأمراء» [207].

البدورة والجعيدية وحشرات الحسينية:

ومن الطوائف التي وصفها المؤرخون بالزعارة والشطارة واللصوصية طائفة «البدورة» أو«الأويراتية» وعملت في خدمة السلاطين، وقد وفد هؤلاء «الأويراتية» أو «البدورة»-بكثرة-إلى القاهرة زمن السلطان التتري الأصل كتبغا، وقد قارب عددهم عشرة آلاف، وسكنوا حي «الحسينية»، وكانوا مشهورين بالملاحة والجمال مع شدة في أخلاقهم عل حد تعبير المقريزي الذي وصفهم أيضا بقوله: «ومازالوا يوصفون بالزعارة والشجاعة، وكان يقال لهم البدورة فيقال: البدر فلان، ويعانون لباس الفتوة وحمل السلاح، ويؤثر عنهم حكايات كثيرة وأخبار جمة» فهم نوع من القوات الخاصة، وصفت بالزعاز وارتداء لباس الفتوة وحمل السلاح.. مع شدة أو عنف في سلوكهم.. حتى ليلقى كتبغا نفسه (أستاذهم) مصرعه على أيديهم.. ثم تفرقوا بعده.. وصاروا يقطعون الطريق أو يسلبون الناس أو يفرضون وجودهم عنوة.. إلا أن هذا النص يشير إلى أنهم أصل «فتوات الحسينية» الذين

اشتهروا بالزعارة والشجاعة.. إلى جانب القوة الجسدية والملاحة أو الجمال حيث يربط المقريزي بين شجاعتهم وجمالهم فيقول: «فصار أهل الحسينية لذلك يوصفون بالحسن والجمال البارع» ولعل هذا النص يلقي الضوء على سر من أسرار إعجاب النساء بهذه الطائفة من الشطار والعيارين أو «فتوات مصر» الذين كانوا يحظون بإعجاب النساء في مصر، حتى وقت قريب [208] ولا شك في أن ما أثر عنهم من حكايات كثيرة وأخبار جمة كان مادة خصبة لأدب الشطار.

وغني عن القول أنه ليس من شأننا هنا أن نقف تفصيلا عند أسباب الفساد السياسي والاقتصادي والاجتماعي والإداري [209] كما أنه ليس من شأننا تحليل بنية المجتمع المصري في عصور المماليك والعثمانيين إلا بالقدر الذي يكفي برصد الظاهرة تاريخيا، وأسبابها وموقف الأنظمة ومؤرخي هذه الأنظمة منها.. وذلك بالحجم الذي يخدم الدراسة الأدبية أساسا، و يبرر لنا بشكل موضوعي أسباب تعاطف العامة مع هؤلاء الشطار والعيارين اللذين ارتقت أعمالهم-في رأي الشعب-إلى مستوى البطولة الشعبية على نحو ما ستكشف عنه الفصول التالية.

وسوف أنتخب شواهدي هذه المرة من عجائب الآثار للجبرتي الذي يكاد يكون كتابه-بسبب تعاطفه كثيرا مع العامة-ملحمة كبرى لهؤلاء الأبطال المجهولين الذين قاوموا اللصوص الحقيقيين-أواخر الحكم المملوكي وطيلة أيام الحكم العثماني حتى الغزو الفرنسي لمصر-حتى أن تاريخه (سبعة أجزاء) لا تكاد صفحة واحدة منه تخلو من مفردة من معجم السلب والنهب واللصوصية ونظائرها، بشكل مثير ولاسيما في أجزائه الأخيرة (باستثناء من يترجم لهم بطبيعة الحال). وثمة أسباب أخرى تفرض نفسها للوقوف عند هذا الكتاب.. فهو من اكبر المؤرخين موضوعية في تبرير الفساد السياسي والاقتصادي والاجتماعي، ومن ثم أسباب ازدهار حركة الزعار في الفترة التي يؤرخ لها. وهو بذلك أيضا يأتي تكملة للتسلسل التاريخي للظاهرة، وهو إلى جانب ذلك يشير إلى طوائف أخرى اتخذت من اللصوصية وسيلة للتعبير عن الرفض للنظام آنذاك.. وأطرف من هذا كله إطلاقه تعبيرات جديدة على بعض هذه الطوائف مما يعكس وجهة نظر النظام فيها، فهو حين يتحدث عن زعار الحسينية وفتيانها يسميهم «حشرات

الحسينية» وهو حين يتحدث عن زعار المناطق الأخرى يطلق عليهم «الجعيدية» أي السفلة، وهي طائفة برز دورها الوطني بشكل ملموس إبان المقاومة المصرية للحملة الفرنسية عل مصر، ولكنه في النهاية متعاطف معهم حين يجد-ودائما يجد-المبرر الإنساني أولا لثورة هؤلاء «الزعار والحشرات والجعيدية» إلى جانب المبرر الاقتصادي ثانيا فالسياسي ثالثا. ولنقرأ له هذا النص أو بالأحرى لنتأمل هذه اللوحة معا[210] مما ورد في حوادث عام 1198 هـ وكان عام مجاعة:

«وصار بيت المال من جملة المناصب التي يتولاها شرار الناس بجملة من المال يقوم بدفعه في كل شهر ولا يعارض فيما يفعل في الجزئيات.. فحل بالناس ما لا يوصف من أنواع البلاء إلا من تداركه الله برحمته.. وفسدت النيات، وتغيرت القلوب ونفرت الطباع، وكثر الحسد والحقد في الناس لبعضهم، فيتتبع الشخص عورات أخيه ويدلي به إلى الظالم حتى خرب الإقليم، وانقطعت الطرق وعربدت أولاد الحرام، وفقد الأمن ومنعت السبل إلا بالخفارة وركوب الغرر، وجلا الفلاحون من بلادهم إلى الشر والظلم، وانتشروا في المدينة بنسائهم وأولادهم يصيحون من الجوع ويأكلون ما يتساقط في الطرقات من قشور البطيخ وغيره، فلا يجد الزبال شيئا يكنسه من ذلك، واشتد بهم الحال حتى أكلوا الميتات من الخيل والحمير والجمال، فإذا خرج حمار ميت تزاحموا عليه وقطعوه وأخذوه، ومنهم من يأكله نيا من شدة الجوع، ومات الكثير من الفقراء بالجوع هذا، والغلاء مستمر والأسعار في الشدة، وعز الدرهم والدينار من أيدي الناس، وقل التعامل إلا فيما يؤكل، وصار سمر الناس وحديثهم في المجالس ذكر المآكل والقمح والسمن ونحو ذلك لا غير، وتبلغ المأساة ذروتها، حين نعلم أن هذا الغلاء مصطنع.. أو بالأحرى استغله المماليك في نزاعاتهم الداخلية. «واستمر الغلاء بطول السنة.. وضاع الناس بين صلحهم وغبنهم، وخروج طائفة ورجوع الأخرى، ومن خرج إلى جهة قبض أموالها وغلالها، وإذا سئل المستقر في شيء تعلل بما ذكر.. ومحصل هذه الأفاعيل بحسب الظن الغالب أنها حيل على سلب الأموال والبلاد». [211] افتعلها المماليك افتعالا.

ولنتأمل أيضا هذه اللوحة الرامزة التي أضطر هنا لاختزالها خشية الإطالة: كثيرا ما كان يخرج الأمراء للقبض على بعض قطاع الطريق.. .

فإذا بهم يستغلون الموقف ويتحولون هم إلى قطاع طريق.. كما حدث في سنة 1200 هـ حين «شرع مراد بك في السفر إلى جهة بحري بقصد القبض على رسلان والنجار قاطعي الطريق، فسافر وسمع بحضوره المذكوران فهربا فأحضر ابن حبيب وابن حماد وابن فوده وألزمهم بإحضارهما، فاعتذرا إليه فحبسهم، ثم أطلقهم على مال، وذلك بيت القصيد» ثم ذهب إلى قرية ليطالب بهما، بحجة أنهما يأويان عند أهلها، ثم نهب القرية وسلب أموال أهلها وسبى نساءهم وأولادهم حتى إذا ما بشم منها، تركها إلى غيرها، وهكذا راح يسلب الأموال بحجة القبض على قطاع الطرق وتحقيق الأمن..(؟) يقول الجبرتي بعد ذلك:

«واستمر هو ومن معه يعبثون بالأقاليم والبلاد حتى أخربوها. وأما صناجقه الذين تركهم بمصر فتسلطوا على مصادرات الناس في أموالهم، وخصوصا حسين بك المعروف بشفت (بمعنى يهودي)، فانه تسلط على هجم البيوت ونهبها بأدنى شبهة». (212)

وكان طبيعيا أن «ثارت من جراء ذلك جماعة من أهالي الحسينية (من أهل الفتوة) وحضروا إلى الجامع الأزهر، ومعهم طبول، والتفت عليهم جماعة كثيرة من أوباش العامة والذعار والجعيدية (السفلة) و بأيديهم نبابيت ومساوق، وذهبوا إلى الشيخ الدردير فونسهم وساعدهم بالكلام وقال لهم: أنا معكم، فخرجوا من نواحي الجامع، وقفلوا أبوابه، وصعد منهم طائفة على أعلى المنارات يصيحون ويضربون بالطبول وانتشروا بالأسواق في حالة منكرة وأغلقوا الحوانيت، وقال لهم الشيخ الدردير: في غد نجمع أهالي الأطراف (ومعظمهم من الزعار) والحارات و بولاق ومصر القديمة (وهم من الزعار أيضا) وأركب معكم وننهب بيوتهم (بيوت الأمراء المماليك) كما ينهبون بيوتنا، ونموت شهداء أو ينصرنا الله عليهم..» ويخشى الأمراء سوء المنقلب، فذهبوا إلى الشيخ الدردير وتكلموا معه وخافوا من تضاعف الحال.. وقالوا للشيخ اكتب لنا قائمة بالمنهوبات ونأتي بها من على ما تكون، واتفقوا عل ذلك وقرءوا الفاتحة، وانصرفوا، وركب الشيخ في صبحها إلى إبراهيم بك، وأرسل إلى حسين بك فأحضره بالمجلس وكلمه في ذلك، فقال في الجواب أنت تنهب، ومراد بك ينهب، وأنا أنهب كذلك، وأنفض المجلس وبردت القضية (213) على حد تعبير الجبرتي.. لوحة تاريخية

واقعية في غنى عن التعليق.. ضد انفرط العقد وتحقق المثل الشعبي القائل «حاميها حراميها».

دور وطني بطولي:

وتلعب طوائف المتلصصة-وعلى رأسها طائفة «الجعيدية» هذه المرة- دورها الوطني البطولي-في تاريخ الجبرتي-إبان دخول الحملة الفرنسية مصر، وهروب حكام مصر وأمرائها من المماليك والعثمانية أمام الانتصارات الساحقة للفرنساوية.. يقول الجبرتي «.. وفي ذلك اليوم اجتمعت الجعيدية (الجعيدي لغويا: لئيم وضيع النسب) وأوباش الناس ونهبوا بيت إبراهيم بك ومراد بك (حاكما مصر آنذاك) وأحرقوها ونهبوا أيضا عدة بيوت من بيوت الأمراء (الهاربين) وأخذوا ما فيها من فرش ونحاس وأمتعة وغير ذلك، وباعوه بأبخس الأثمان».. [214] ثم نهبوا غالب الدكاكين والأسواق التي كانت للمماليك. [215]

ولم يكن أوباش الناس الذين التفوا حول الجعيدية إلا «الفقراء الذين يحصلون أقواتهم يوما فيوما، فإذا صارت فتنة عظم الهول عليهم وضاقت الأحوال لتعطل الأسباب» [216] ومعظمهم من ذوي الحرف المحقرة والمهن الوضيعة عل حد تعبير الجبرني وعددها اثنتان وسبعون حرفة[217] وكان لهؤلاء «الجعيدية» كبير يعرف شيخ الجعيدية وقد تمكن الفرنسيون من القبض عليه حيث «بندقوا الرصاص ببركة الأزبكية». [218]

ولم يكن هؤلاء الأوباش «المجاهدون» أيضا إلا من سماهم الجبرتي «بحشرات الحسينية وزعر الحارات البرانية» ويحدث أن ينقسم علماء مصر ومشايخها بشأن بعض أمور جدت في ديوان القضاء، سنة 1213هـ حيث فرض الفرنسيون أوامرهم بتولية بعض قضاة النصارى في هذا الديوان، فعلى حين وافقهم على ذلك بعض المتعممين «الذي لم ينظر في عواقب الأمور، ولم يتفكر أنه في القبضة مأسور» رفض العامة ذلك.. يقول الجبرتي بعد ذلك «فتجمع الكثير من الغوغاء من غير رئيس يسوسهم ولا قائد يقودهم، وأصبحوا يوم الأحد متحزبين، وعلى الجهاد عازمين، وأبرزوا ما كانوا أخفوه من السلاح وآلات الحرب والكفاح، وحضر السيد بدر وصحبته حشرات الحسينية، وزعر الحارات البرانية، ولهم صياح عظيم، وهول جسيم

و يقومون بصياح في الكلام: نصر الله دين الإسلام» إلى آخر الحادثة التي رواها الجبرتي.. و يعنينا وصفه للعامة الذين رفضوا الأوامر الفرنسية، رفضا عمليا بأنهم: حشرات الحسينية (فتواتها) وزعر الحارات البرانية (فتوات الأطراف)[219] يقصد (بولاق ومصر القديمة) وتكون النتيجة إعلان الحرب بين العامة والفرنساوية. يقول الجبرتي: «.. . وخرجت العامة عن الحد، وبالغوا في القضية بالعكس والطرد وامتدت أيديهم إلى النهب والخطف والسلب.. فهجموا على حارة الجوانية، ونهبوا دور النصارى الشوام والأروام..» [220] وذلك تحديا للفرنساوية، ولأن نصارى المصريين انتهزوا الفرصة فأرادوا أن ينتقموا من المسلمين كما يقول الجبرتي. ويعرف الجبرتي هؤلاء الأوباش أيضا بأنهم من الزعر[221] و بأنهم «جموع الشطار» [222] وتثور ثورة نابليون على هؤلاء الجعيدية والأوباش، ويأبى إلا أن ينتقم، فالشعب متعاطف معهم، فيتوسل إليه بعض العلماء والمشايخ.. حتى يرضى بأن يكتبوا عدة أوراق (مناشير) على لسان المشايخ، وأن يرسلوها إلى البلاد، ويلصقوا منها نسخا بالأسواق والشوارع.. على شكل «نصيحة» من علماء مصر المحروسة، أو بالأحرى تحذير لهؤلاء الجعيدية والأوباش (الزعار والشطار)، و يأتي الجبرتي بنص هذا المنشور وفيه يتبرأ كافة علماء المسلمين مما تفعله الجعيدية وأشرار الناس الذين حركوا الشرور بين الرعية وبين العساكر الفرنساوية. [223].

وقبل أن نترك الجزء الرابع من تاريخ الجبرتي يجدر بنا أن نقف عند هذه الجزئية العميقة الدلالة-التي تكشف عن مدى تعاطف الجبرتي مع هؤلاء الذين يسميهم بحشرات الحسينية.. إذ يحدث أن يتزوج «الإمام العالم العلامة الفقيه المحدث النحوي الشيخ حسن الكفراوي.. ببنت المعلم درع الجزار بالحسينية وسكن بها (وكان الشيخ فقيرا من أهل الريف الفلاحين. لا عزوة له) فجيش عليه أهل الناحية وأولو النجدة والزعارة والشطارة، وصار له نجدة ومنعة على من يخالفه أو يعانده ولو من الحكام..[224] وبذلك يتأكد لدينا أن حشرات الحسينية هم فتواتها من رؤساء الحرف والصناعات، أولى النجدة والشطارة والزعارة».

ولنعد إلى موضوعنا.. حيث نرى أن الجعيدية وأشرار الحسينية لم يرضخوا لتهديدات نابليون، و يشعر أن الأمر كاد يخرج من يده، ولاسيما

بعدما لحق به من هزائم خارجية (موقعة أبي قير البحرية) وتفشى الوباء في جنده على أبواب عكا «وعودة الروح» إلى الأمراء المصرية (المماليك) والعثمانية فبادر إلى العفو-مرة أخرى-عن هؤلاء «الجعيدية وأراذل أهل البلد» بعدما كان قد هدد بحرق القاهرة وتدميرها إذا لم يبادر العلماء والمشايخ بالسيطرة عليهم [(225)] وهم يعلنون عجزهم عن ذلك [(226)] وكان نابليون فعلا قد بدأ بحرق أحيائهم في بولاق ومصر القديمة. [(227)]

السفل والحشرات وعجائب المخلوقات:

وما كاد العامة يشعرون أن الأمراء المصرية والعثمانية قد بدءوا يلملمون فلولهم الهاربة تمهيدا للمقاومة حتى «تحزب كثير من طوائف العامة والأوباش والحشرات» على حد تعبير الجبرتي لمساعدتهم.. والجدير بالذكر أن هؤلاء العوام قد تحولوا حينئذ إلى ما يشبه الميليشيات الشعبية، بعد أن بدأ يقودهم-في المقاومة-بعض مشايخ الأزهر الوطنيين.. ومن ثم كان انضمامهم للأمراء المصرية والعثمانية منظما، أو «.. بالجملة كل من كان في حارة من أطراف البلد (ضواحيها) انضم إلى العسكر الذي بجهته بحيث صار جميع أهل مصر والعساكر كلها واقفة بأطراف البلد عند الأبواب والمتاريس والأسوار..» وهذا يعني أن هذه الطوائف الدنيا كانت تقطن الأطراف، أو بالأحرى يعيشون على هامش الحياة اجتماعيا وجغرافيا.. ومع ذلك.. فهم وحدهم كانوا أبطال المقاومة الشعبية بل لم يجرؤ أحد على نقل السلاح والمدافع-على ثقلها-والعتاد والمؤن من داخل القاهرة إلى خارجها حيث معسكرات المقاومة التي يقودها المماليك والعثمانية إلا هذا الجمع العظيم من الأوباش والحرافيش.. [(228)] بل شرعوا يهجمون عل المشايخ «الموالين» مع الفرنساوية، يخطفونهم إلى الجمالية، ويهينونهم، على حين هرع كثير من العلماء أو المشايخ إلى ساري عسكر بونابرت يعتذرون عما يفعله هؤلاء الغوغاء الأشرار[(229)] عل نحو ما رأيناه في حديثنا عن الحرافيش.. وعلى حين خذلهم المماليك والعثمانية أيضا فكانوا يهربون في كل معركة بعد ساعة من بدء القتال، فان هؤلاء الأوباش من زعر الحسينية وأولاد القرافة وباب الحديد والعطوف قد ظلوا صامدين لحماية هذه الأطراف أو الضواحي..

وبالرغم من كل هذا، فهم في رأي الجبرتي-بسبب صمودهم وعدائهم لنابليون-ليسوا-في النهاية-إلا نهابة وخطافة[230] كما وصفهم بأنهم «السفل والحشرات وعجائب المخلوقات» [231] والحق أنهم-وحدهم-كانوا أخطر شوكة في حلق الوجود الفرنسي في مصر، عل الرغم مما فعله الفرنسيون لإرضائهم مكرا وخداعا كما يقولون.

لكن ما إن خرج الفرنسيون من مصر، وعاد الأمراء المصرية (المماليك) والعثمانية إلى حكم مصر، حتى عادت «ريمة لعادتها القديمة» وعادت معها الفتنة بينهما. ولنترك الجبرتي يقدم لنا بريشته الشعبية-على حد تعبير محمد شفيق غربال في تقديمه لتحقيق عجائب الآثار-تلك اللوحة الرامزة، وهي لوحة تشير ثانية إلى الدوافع السياسية والاقتصادية التي كانت تدفع بالشطار والعيارين والزعار إلى التمرد:

« .. وانقضى هذا الشهر والحال عل ما هو عليه من استمرار الحروب والمعاصرات بين الفريقين، وانقطاع الطرق برا وبحرا، وتسلط العربان، واستغنامهم تفاشل الحكام وانفكاك الأحكام.. وجهل القائمين المتآمرين بطرائق سياسة الإقليم، ولا يعرفون من الأحكام إلا أخذ الدراهم بأي وجه كان، وتمادى قبائح العسكر بما لا تحيط به الأوراق والدفاتر، بحيث إنه لا يخلو يوم من زعجات وكرشات في غالب الجهات، أما لأجل امرأة أو أمرد أو خطف شيء أو تنازع وطلب شر بأدنى سبب مع العامة والباعة أو مشاحنة مع السوقة والمتسببين بسبب إبدال دنانير ذهب ناقص بدراهم فضة كاملة المصارف من صيارف أو باعة أو غير ذلك، وتعطل أسباب المعايش وغلو الأسعار في كل شيء وقلة المجلوب ومنع السبل» [232].

من فتوة الطوائف أو الأصناف:

وحينئذ كان لابد أن يعود الشطار والزعار إلى نشاطهم مرة أخرى.. بل تزعموا ثورات العامة في سنة 1220 هـ في أحياء باب الشعرية والحسينية وبولاق ومصر القديمة والرميلة.. وغيرها من الأحياء الشعبية المتطرفة.. وهي الثورة التي تزعمها حجاج الخضري-شيخ طائفة الخضرية-وابن شمعة شيخ طائفة الجزارين [233] وهي الثورة التي خذلهم فيها العلماء أو المشايخ مرة أخرى[234] وعلى الرغم من أن «محمد علي» نجح في امتصاص هذه

الثورات التي تزعمها زعر الحسينية والرميلة إلا أنه كان شديد الإعجاب بحجاج الخضري (أو الرميلاتي) فبعث في طلبه بعد أن هدأت الفتنة «وخلع عليه وأمر أن ينادوا له في خطته بأنه على ما هو عليه في حرفته وصناعته ووجاهته بين أقرانه، فصار يمشي في المدينة وصحبته عسكري ملازم له»[235] فلما شنق سنة 1232 هـ أبدى الجبرتي أسفه وتعاطفه الزائد معه.. فقال «.. وطلبه المحتسب، فأخذه إلى الجمالية وشنقه، وحجاج الخضري هو الذي تقدم ذكره في واقعة خورشيد وغيرها وكان مشهورا بالإقدام والشجاعة طويل القامة عظيم الهمة وكان شيخا على طوائف الخضرية صاحب صولة وكلمة بتلك النواحي ومكارم أخلاق.. ولم يؤخذ في هذه بجرم فعله يوجب شنقه بل قتل مظلوم الحقد سابق وزجرا لغيره»[236].

وأغلب الظن أن المحتسب ما كان يجرؤ على فعل ذلك إلا إذا كان قد حظي بتأييد محمد علي شخصيا.. وقد بدأ يتخلص من المعارضة الداخلية كما كان شديد الحقد بدوره عل الزعار والحرافيش والعيارين، وقد تعرضت ممتلكاته للسطو على أيديهم-كما سنرى في حديثنا عن العيارين في مصر- وقد ظل يتابعهم حتى قضى على معظم رؤسائهم ولكنه-وهو السياسي الداهية-اضطر إلى مهادنتهم والتعاون معهم واستقطابهم إلى جانبه في صراعه مع المماليك حتى قضى عليهم وخلا له الجو من كل منافس، ولنقرأ ما كتبه الجبرتي عنه في حوادث سنة 1230 هـ عندما وقعت الفتنة بين محمد علي والمماليك إذ يقول: «قام الشطار والزعر والعامة من المقلين (الفتراء) ومن لا دين له ومن انضاف لهم من الأوباش البلدية والحرافيش والجعيدية» وشرعوا يعملون مثلما يعمل العسكر المنشقون في كسر الحوانيت والوكائل والخانات، ونهبوا ما في حواصل التجار التي يمتلكها الأتراك والأرناؤود الذين يتعاطون التجارة، بمعرفة الباشا، وكذلك كسروا حواصل التجار من نصارى الشام وغيرهم ونهبوا ما وجدوه من النقود وأنواع الأقمشة وتبعهم الخدم والعامة في النهب وأخرجوا ما في الدكاكين والحواصل (المخازن) من أنواع الأقمشة.. وفعلوا ما لا خير فيه من نهب أموال الناس، ولولا الذين تصدوا لدفعهم ومنعهم بالبنادق والكرانك وغلق بوابات القاهرة لكان الواقع أفظع من ذلك، ولنهبوا البيوت وفجروا بالناس والعياذ بالله،

ولكن الله سلم، وشاركهم في فعلهم الكثير من الأوباش والمغاربة المدافعين أيضا .. فانهم أخذوا أشياء كثيرة، وكانوا يقبضون على من يمر ممن يقدرون عليه من النهابة (تماما كما حدث بين عياري بغداد) وكان هذا الحادث الذي لم نسمع بنظيره في دولة من الدول في ظرف خمس ساعات وذلك من قبيل صلاة الجمعة إلى قبيل العصر. [237]

وفي ضوء هذه الانتفاضة الشعبية التي لم تستغرق إلا خمس ساعات يدرك محمد علي باشا قوة هؤلاء الأوباش.. فيسعى-في دهاء-لامتصاصها، واستقطابها لصالحه ضد العسكر المنشقين عليه، فأمر بتعويض من نهبت حوانيتهم، وأمر بتعميرها على حسابه الخاص واعتذر للرعية، وللعامة، بأن لا خصومة بينه وبينها .. واستمر الباشا يدبر أموره ويجذب قلوب الناس من الرعية وأكابر دولته، بما يفعله من بذل المال ورد المنهوبات، حتى ترك الناس يسخطون عل العسكر، ويترضون عنه، ولو لم يفعل ذلك وثارت العساكر هذه الثورة، ولم يقع منهم نهب ولا تعد لساعدتهم الرعية، واجتمعت عليهم أهالي القرى وأرباب الاقطاعات لشدة نكايتهم من الباشا [238] ولكن ما إن يصفو له الجو حتى يسعى لاستئصال شأفة هؤلاء الزعار والعيارين من القاهرة.. على نحو ما سنرى وشيكا.

الشطار في البيئة المصرية:

استخدم المؤرخون أيضا مصطلح الشطار للدلالة على نوع من لصوص القوة الجسدية والعقلية ووصفوهم بالدهاء والخداع وأنواع الحيل، ومنهم ابن إياس في بضعة أماكن متناثرة في تاريخه، منها ما وصف به الأمراء الساعون في الفتنة بين الملك الناصر وخاله «بأشياء من أنواع الحيل والخداع، وأنهم اخذوا في أسباب ما تتم به الحيلة على قتل الملك الناصر، وقد سعوا في ذلك سعي الشطار» [239] ثم يقول شعرا في وصف الشطار بالدهاء والحيل، ومنها استدعاء السلطان لهم للذهاب مع الجيش للحرب. [240]

وأطلق صفة الشطارة أيضا على نوع من المصارعين، كان يتصارع في حضور السلطان، منهم الشاطر حسن [241] والشاطر «أبو الغيث الزريكشي وهو أمر كان يبش له السلطان وأمراؤه كثيرا» حيث يلبس أمير الأمراء الشاطر المنتصر قفطانا حريريا، و ينزله من القلعة وقدامه طبلان

وزمران.[242]

وكان هؤلاء الشطار من المصارعين الذين يتسمون بقوة جسدية ملحوظة يقيمون المباريات فيما بينهم أمام الجمهور في الميادين العامة، وخاصة ميدان الرميلة، ولهذا فقد جمعت ألف ليلة وليلة هذا النوع من المصارعين الشطار مع أرباب الملاعيب وأرباب الحركات الغريبة والملاهي العجيبة[243] وسمتهم بالشطار أيضا.

وكان المبرزون منهم يلفتون نظر بعض أهل الحكم، فيستخدمونهم لحمايتهم، ولهذا نقرأ نصا للرحالة ابن الخياري في رحلته: «تحفة الأدباء وسلوة الغرباء» يشير إلى وظيفة أخرى للشطار (رسمية) فيقول في وصف موكب الباشا: ومشى بين يديه شطار الباشا عليهم الحلي والحلل مستكملين الأدوات جميعا لا نقص ولا خلل [244] مما يدل على أن ثمة فريقا من الشطار كان في خدمة الحاكم في مصر (خديوية أو قوات خاصة أو شرطة أمن).

أما الجبرتي، فقد استخدم مصطلح «شاطر» بمعنى اللص، فيقول: «وقد نقب الشطار حاصلا في وكالة المسايرة التي بباب الشعرية، وكان بظاهر الحاصل المذكور قهوة متخربة فتسلق إليها بعض الحرامية، ونقبوا الحاصل وأخذوا منه صندوقا في داخله اثنا عشر ألف بندقي، عنها ثلاثون ألف ريال في ذلك الوقت، وفيه غير جنس البندقي أيضا ذهب ودراهم وثياب حرير.[245]

فالجبرتي استخدم لفظ الشطار بمعنى الحرامية، لأنه كان تعبيرا شائعا بهذا المعنى في عصره.. ويجمع بينه وبين السراق والمناسر في باب واحد وأنهم «هددوا المدينة نهارا على حين ظل الآغا والوالي والمحتسب مقيمين في القلعة لا يجسرون عل النزول منها إلى المدينة، وتوقع كل الناس نهب البلد من أوباشها. [246] يقصد الشطار والحرامية. ويشي كلامه بعد ذلك لتطور الحوادث أن هؤلاء الشطار والحرامية ليسوا إلا العاطلين عن العمل الذين «ينبغي تسفيرهم من القاهرة فورا إلى حيث الأقاليم التي وفدوا منها». [247] و يأتي على ذكرهم مرة أخرى حين تحدث عن «جموع الشطار» بهذا المعنى أيضا.. حتى يتأكد لدينا انه أصبح يستخدم هذا الاسم للتعبير عن اللصوص الخارجين عل الدولة لأسباب سياسية قبل أن تكون أسبابا

اجتماعية واقتصادية[248] وراح يسمهم بأنهم من أشرار الناس و يستخدم هذا التعبير للدلالة عليهم. وبالرغم من كل ذلك، فلا يملك إلا أن يجب بهذه النماذج «من أولى النجدة والزعارة والشطارة»[249].

العياق والسراق:

كذلك يستخدم ابن اياس مصطلح «عائق وعياق» بمعنى عائق الطريق وقاطعه، حين ذكر لنا حكاية «مجرم مسرف عل نفسه» كان يراقب المماليك السلطانية و«يخطف كل شيء لاح له، و يؤذي الناس بطول الطريق، ولهذا رسم السلطان بشنقه حيث وجدوه من غير مشورة، فقيل إنه قبض عليه وشنق على شجرة في بلبيس وهو بقماشه وسيفه وتركاشه، ووضع غلمانه في الحديد إلى أن أتى بهم إلى المقشرة فقتلوا جميعا»[250] و يذكر كذلك أن «السواد الأعظم من عياق مصر» كانوا يجتمعون في «يوم النوروز، وهو أول أيام السنة القبطية، ومن أجل المواسم بالديار المصرية حيث كان السواد الأعظم من الناس الأسافل يقفون على أبواب الأكابر من أعيان الدولة، فيكتب أمير النوروز من هؤلاء السفلة وصولات بالجمل الثقال، (ويفرض على الأكابر دفعها لهم) وكل من امتنع من الإعطاء من الأكابر بهدلوه وسبوه سبا قبيحا، ولا يزالون مترسمين على بابه حتى يأخذوا منه ما يقرون عليه من دراهم، بحسب ما يقرره أمير النوروز، فيأخذون ذلك غصبا، ويمضون. وكان ذلك السواد الأعظم من العياق، يقفون في الطرقات ويتراشون بالماء على الناس الطريق، ويمتنع الناس من الخروج في ذلك اليوم إلى الأسواق، وتغلق في ذلك اليوم أسواق القاهرة ودكاكينها، وكل من ظفروا به في الطرقات بهدلوه-ولو أنه أمير أو من أعيان الناس-فيرشونه بالماء المتنجس ويرجمونه بالبيض التي في وجهه، ويصفعونه بالأخفاف، فتتعطل الناس في ذلك اليوم عن البيع والشراء»[251].

إنه إذا يوم ينفس فيه «السواد الأعظم من الأسافل أو عياق مصر عن أنفسهم من الأكابر والأمراء وأعيان الناس.. . ومن الجدير بالذكر أن الجبرتي يصنفهم في تاريخه، مع الفساق وأهل الأهواء والحشاشين والغوازي والرقاصين و يسميهم «العياق من أولاد البلد»[252]. كذلك أشار ابن إياس إلى السراق والحرامية[253] بالمعنى العادي وقد لفت بعضهم نظره لأنهم

«نقبوا قاعة الذهب، وذبحوا البواب وأخذوا من القاعة سبائك ذهب وفضة بنحو عشرة آلاف دينار، فراحت، ولم تنتطح في ذلك شاتان» [254] وهذه الحادثة سوف تستهوي المجتمع الشعبي، ويشيد بها في قصص الشطار بجعلها «موتيفا» ومقياسا من مقاييس بطولة الشطار.. كما سنرى في الدراسة الأدبية والفنية. و بعض هؤلاء «الحرامية والسراق» وجهوا عنايتهم نحو بيوت الأمراء والمماليك [225].

إلا أن اكثر من اعتنى ابن إياس بأخبارهم-بعد الزعر-هم «المناسر»ونقف عنده للسبب الذي ذكرناه من قبل، وهو أن قصص الشطار تحفل بأخبار هؤلاء المناسر مثلما يحفل بها كتاب ابن إياس وغيره.. وتجدر الإشارة إلى أن أرباب المناسر-تاريخيا وأدبيا-يقترن عادة ظهورهم أيضا بالفتن والاضطرابات واختلال الأمن.. ومن ثم ضعف الدولة.. ففي حوادث سنة 802 هـ والفتنة على أشدها بين المماليك، «وصار كل واحد منهم كل يوم في فتن، واضطربت أحوال الديار المصرية، وتخبطت البلاد الشرقية والغربية، وكثرت المناسر في القاهرة حتى صار في كل حارة مركز يغفرونها في الليل من الحرامية، وصاروا يخطفون العمائم في الحارات الظهر»[256] وكان أرباب المناسر يوجهون نشاطهم-في الغالب-إلى الأسواق [257] وعادة ما يسفر هجومهم عن قتل بعض أعوان الوالي وحراس الأسواق.. . بعد معركة سريعة خاطفة يعجز فيها الوالي عن مقاومتهم، و يعلق ابن إياس عادة على مثل هذه الحوادث «وراحت على التجار أموالهم، ولم ينتطح في ذلك شاتان»، وان كان في أحوال قليلة يتمكن الوالي منهم فيقتلهم توسيطا [258]، ويخلع على الوالي حينئذ (!)، وقد يوجه بعض أرباب المناسر نشاطهم ضد الأمراء[259] أو التجار الأعاجم [260] وكان المنسر الواحد يتكون عادة من مائة نفر ما بين مشاة وراكب، ومعهم قسي ونشاب [261] وهذا يعني أنهم تكتلوا في طوائف انتظموا فيها، عل غرار الطوائف الحرفية الأخرى.

ولعل اهتمام ابن اياس وغيره من المؤرخين بأخبار المناسر أو عصابات اللصوص والحرامية يعكس إلى أي مدى بلغ خطر السرقة بأنواعها في أيامه.. . بحيث تغدو قصص الشطار التي تصادفنا في سيرة علي الزيبق المصري أو في سيرة الظاهر بيبرس تسجيلا تاريخيا وفنيا لهذه الظاهرة.. فقد ظهر من خطر اللصوص والحرامية في عصر السلطان الناصر من

يسمى ابن سالم والمخدوم، قال ابن الوردي: «ولهما اتباع حرامية كانوا يخطفون العمائم، فأمسكوا وسمر بعضهم»[262].

ولكن المؤرخين المتأخرين يعزون ذلك في وضوح لأسباب سياسية قوامها فساد السلطان والسلطنة من ناحية وما تعانيه طوائف العامة جمعيها من فقر وعرى وجوع. إلا أن أسامة بن منقذ-قبلهم-كان قد حدد أسباب انتشار هذه الظاهرة، ظاهرة الشطارة واللصوصية، تحديدا دقيقا عن فساد النظم الحاكمة اقتصاديا وسياسيا، في العالم العربي بوجه عام.. وكيف انتشرت بسبب ذلك فئات مختلفة من شياطين اللصوص، وعبيد حرامية يقطعون الطريق على عهده [263] و يشير كذلك هو وابن شداد عن طائفة اللصوص التي كانت تصحب جيوش المسلمين فيدخلون عل العدو متسللين، فيسرقون منهم الرجال-من داخل الخيام [264] ومثل هذه الأخبار التاريخية المبكرة عن هؤلاء اللصوص وحكاياتهم قد انتقلت بالرواية الشفوية إلى المجتمع الشعبي، فصاغ منها الكثير من حكايات الأدب الشعبي التي تدور حول اللصوص الحرافيش والفديوية والشطار والعيارين جميعا.

ولهذا لا غرو أن يرى باحث معاصر رأيا بشأن هذه المناسر والمنخرطين فيها في ذلك العصر، مفاده أن «نضع تحركاتهم في مرتبة حركة المقاومة الاجتماعية وان كانت غوغائية، وليست فقط من نوع الخروج الفردي الإجرامي على المجتمع كما يحدث الآن». [265].

وقد استطاع بعض هؤلاء اللصوص المناسر أن يحفر اسمه وأخباره في ذاكرة التاريخ فسجل لنا ابن إياس بعض أسماء هؤلاء وأخبارهم ممن عاصرهم مثل «أحمد بن شكر وجماعته»، وكان من شرار المفسدين [266] ويحيى بن بكار وجماعته [267] ومن هؤلاء أيضا محمد ابن عز الدين «وكان كثير النصب والحيل وتحكي عنه الغرائب والعجائب في أمر الحيل والنصب والسرقة». [268].

ولكن أشهر هؤلاء اللصوص المناسر جميعا عبد الدائم «وكان عاصيا على السلطنة من أيام السلطان الغوري، لم يدخل تحت طاعته، ثم عصى على ابن عثمان، فلما أرسل إليه ملك الأمراء خاير بك الأمير قنصوه العادلي بمنديل الأمان حضر وقابل خاير بك.. . خلع عليه قفطانا جميلا ونزل من القلعة في موكب حافل، وقدامه رايات زعفران. وكان عبد الدايم

هذا من اكبر المفسدين في الشرقية، فخرب غالب بلاد الشرقية، ونهب أموالها، وقطع الطريق عل القوافل الواردة من أموال التجار، وقتل جماعة من المماليك السلطانية، اخذ ما كان معهم من الخيول والسلاح، وكذلك الأمراء الجراكسة لما وقعت عليهم الكسرة في الريدانية وتشتتوا في بلاد الشرقية، فصار يأخذ ما عليهم من الثياب والسلاح والخيول وغير ذلك، وجمع أموالا وتحفا لم تجمع لآبائه ولا أجداده، وقد غنم أموال التجار وأموال العسكر من المماليك الجراكسة وغيرهم من أموال المقطعين من البلاد، وعمل من المفاسد في الشرقية مالا يسمع بمثله [269].

ومع ذلك فانه سرعان ما نقض الأمان الذي منحه له أمير الأمراء و«صار رأس كل فتنة في كل دولة» [270].

العربان أو الأعراب:

و يقودنا الحديث عن «عبد الدايم» إلى الحديث عن «العربان» أو الأعراب الذين أخذوا-منذ الحكم الأيوبي لمصر يعيشون فسادا في طول البلاد وعرضها على حد تعبير ابن إياس، وما قاموا به من ثورات «مزمنة» لأسباب سياسية واقتصادية لا مجال لذكرها هنا [271] فكانوا مصدر خطر حقيقي يتهدد أمن الدولة والرعية في آن واحد (على الرغم من نبل غاياتهم السياسية والاقتصادية أحيانا) وان لم ير المؤرخون القدماء في ثورات العربان أو حوادثهم الشنيعة» [272] إلا عملا من أعمال النهب وقطع الطريق والخروج على الطاعة أو (فساد العربان حسب قول ابن تغرى بردى والمقريزي أيضا) موجها ضد الحكام «فلم يروا فيهم إلا مماليك. قد مسهم الرق» وبالرغم من ذلك فإن الذي دفع ثمن هذا الصراع-داما-هم العامة-من سكان المدن والريف معا-.. . وكان بمقدور هؤلاء العربان أن يستفيدوا من هبات العوام وانتفاضاتهم لولا انهم ظلوا يدعون لأنفسهم وضعا ممتازا ناتجا عن انتمائهم إلى الطبقة الحاكمة منذ الفتح العربي، ومن ثم استباحوا لأنفسهم حق نهب القرى والمدن وقطع الطريق على الحاكم والعامة معا.. ولم يكن الأمر خيرا منه في العراق والشام (ومن منطق الغزو والغنيمة أيضا) الأمر الذي يفسر تلك الكراهية لهؤلاء الأعراب التي انعكست بوضوح شديد في الأدب الشعبي العربي.. فكان أن تعاطف الفنان الشعبي مع الشطار والعيار والزعار.. .

ولم يتعاطف-إلا نادرا-مع هؤلاء الأعراب كما سنرى في الجانب الأدبي من هذه الدراسة «الذين فعلوا بهم مالا تفعله الخوارج ولا الكفرة» كما يعبر عن ذلك المؤرخون والفنانون الشعبيون جميعا.

وقصة الصراع بين الأعراب والمماليك من ناحية، و بين الأعراب والفلاحين من ناحية أخرى-على امتداد قرون طويلة إبان الحكم المملوكي والعثماني-قصة تستحق دراسة قائمة بذاتها.. إذ أن المماليك فيما يبدو قد تحالفوا مع الأعراب أكثر مما تصارعوا على السيادة والسيطرة عل شعب مصر.. لأحكام قبضتهم من ناحية، والإيحاء للشعب بأنهم حماته.. من ناحية أخرى.. وعلى كل حال، فقد ظل المجتمع الشعبي يرفض الأعراب رفضا شديدا.. و يؤكد هذا التصور الشعبي، ما رواه المؤرخون من حوادث ووقائع، كان الأعراب فيها أشد وطأة على الشعب من وطأة المماليك والفرنجة معا. فيروى ابن تغرى بردى-مثلا-أن بلغ من سطوة الأعراب أنهم استقلوا ببعض المناطق «فتجاوزوا فيها الفساد، وتعدى شرهم في قطع الطريق إلى أن فرضوا على التجار وأرباب المعاشات بأسيوط ومنفلوط فرائض جبوها شبه الجالية (الجزية) واستخفوا بالولاة ومنعوا الخراج، وتسموا بأسماء الأمراء (المماليك) وجعلوا لهم كبيرين أحدهما سموه «سلار» والآخر «بيبرس» ولبسوا الأسلحة، وأخرجوا أهل السجون بأيديهم». (273)

ولعل مما ساعد على نفور العامة من الأعراب، أن معظم «غارات» الأعراب كانت على قوافل الحجيج، دون مراعاة لحرمة أو غير ذلك، و يروي المؤرخون عشرات المآسي-لا الحوادث-من هذا النوع من السطو المسلح الدامي الذي لا مبرر له إلا السلب والنهب وسفك الدماء البريئة في غير رحمة أو في غير شفقة بالنساء أو كبار السن... بل إن بعض هذه الغارات انتهت بقتل جميع الحجيج المسالمين على كثرتهم (274). وتبلغ المأساة ذروتها-حين يقوم الفرنسيون-أيام احتلالهم مصر-بحماية الحجيج عندما غدر بهم الأعراب المكترون أصلا لحمايتهم، فنهبوا القوافل وهتكوا بالنساء وعروهن.. «حتى كانت تسكب العبرات عند مشاهدتهن» على حد تعبير الجبرتي، (275).

العيارون في مصر:

ولعل مما يلفت النظر أن مصطلح «الزعار» غلب عل لفظ أو مصطلح

العيارين.. . فاختفى هذا المصطلح الأخير-تماما-عند ابن إياس.. ولكن هذا لا يعني أن البيئة المصرية لم تعرف هذا المصطلح، فقد ذكرهم الجبرتي، ضمن الطوائف الدنيا الخارجة على القانون التي تحترف التلصص.. ففي سنة 1182 هـ ورد هذا النص «وفيها تم أبطال النشالين والحرامية والعيارين.. . الخ» [276] وفي حوادث سنة1225 هـ ذكرهم أيضا بقوله «وتسلق العيارون والحرامية تلك الليلة على كثير من الدور والأماكن وفتشوها . [277]

ومن أطرف ما ذكره الجبرتي في حوادث سنة 1231 هـ من هؤلاء «العيارين من السراق» عل حد تعبيره» قد تعدوا على قهوة الباشا (محمد علي) بشبرا وسرقوا جميع ما بالنصبة...» فثارت ثائرة الباشا . وهدد بعض أرباب الدرك المسئولين بالنكال العظيم.. . «فما كان من أرباب الدولة إلا أن قبضوا عل جماعة منهم فخوزق الباشا منهم عددا كبيرا، ثم شنق أيضا اكثر من خمسين عيارا في نواح متفرقة بالأقاليم مثل القيلوبية والغربية والمنوفية» لكي يكونوا عبرة لغيرهم من العيارين الذين تسول نفوسهم سرقة ممتلكات الباشا [278]. بل إن الباشا-كما يقول الجبرتي-أحس أن هيبته وهيمنته على الأمور في مصر رهن بالقضاء على هؤلاء العيارين وأشباههم من اللصوص والحرامية، فراح يتبعهم ويقضي عليهم [279] تمهيدا لتحقيق الأمن في عهده مما دعا الجبرتي نفسه إلى إبداء إعجابه وإعلان دهشته في آن واحد، ورأى في ذلك دليلا عمليا على هيمنة محمد علي على مقدرات الأمور في مصر[280].

وبالرغم من ذلك فقد شاع مصطلح الزعار على العيارين في البيئة المصرية وفي كتب المؤرخين، على نحو ما رأينا من قبل.. وان ظل مصطلح «عيارين» شائعا في الأدب الشعبي المدون في مصر.

ومجمل الأمر أن «الحرافيش» كان قد انتهى بهم الأمر منذ وقت بعيد إلى الانخراط-شكلا-في الخوانق والربط والزوايا الصوفية-بحثا عن الطعام والمأوى والملبس وان كان ذلك لم يمنع أن يقوموا باللصوصية والنهب [281] وأن يشاركوا في بعض الأحداث السياسية [282] وان يخرجوا مع الجيش للغزاة أيضا . أما الزعار فقد ظلوا عاطلين أو شبه عاطلين إلا من «المهن» المحقرة كما يسميها المؤرخون.. وكان بعضهم إما من أهل السجون أو بقايا الجند المطوعة (الغلمان) أما معظمهم فقد جاء من الضواحي أو الريف

عندما «دهى أهل الريف بكثرة المغارم وتنوع المظالم فاختلت أحوالهم، وتمزقوا كل ممزق، وجلوا عن أوطانهم.. . واقتضى الحال ثورة أهل الريف وانتشار الزعار وقطاع الطريق فخيفت السبل، وتعذر الوصول إلى البلاد إلا بركوب الخطر العظيم وتزايدت غباوة أهل الدولة وأعرضوا عن مصالح العباد وانهمكوا في الملذات» (283) ورفدهم رافد آخر من بعض الهاربين من المغارم من المدن من العمال والحرفيين الصغار والعبيد والصبيان، و يعزي المقريزي ذلك كله لأسباب سياسية واقتصادية (284).

عودة إلى فتوات الطوائف وأرباب الحرف:

أما الفتوة التي عرفتها مصر، منذ إحياء الخلافة العباسية أيام المماليك فقد انتشرت بين «عشائر» أو نقابات أرباب الحرف وأهل الصنايع، إذ كان لابد لكل نقابة من «طريقة» صوفية لها طقوسها الخاصة تضم أبناءها وتميزهم وتلزمهم بسلوك اجتماعي وديني ومهني معين، وتحقق لهم نوعا من الحماية والتكتل والتماسك (285) وسوف تلعب هذه «التنظيمات» الحرفية أو الطوائف أو الأصناف-طبقا لتعبيرات تلك العصور-«دورا ثوريا متميزا في التاريخ المصري» (286) بانضمامهم لثورات أو هبات العوام وانتفاضاتهم ضد المماليك والعثمانيين، وتجدر الإشارة إلي أن هذه الطوائف الشعبية كانت تقطن «الأحياء الدنيا» التي كانت تقع على تخوم القاهرة مثل «الحسينية» وبولاق وباب الشعرية ومصر القديمة وكانت هذه الأحياء التي شكلت ضواحي حقيقية-أيام المقريزي-أحياء شعبية حرفية تضم الطوائف الحرفية الكبرى لصناع المواد الغذائية التي نشأت فيها، ومن ثم كانت مناطق شديدة الحساسية بالنسبة للتقلبات والضوائق الاقتصادية الكثيرة في أيام المماليك والعثمانيين (287) فكان لها دائما عسكر من أبنائها لحمايتها تعرف باسم عسكر الأحياء، ثم أطلق على بقاياهم فيما بعد «الفتوات» ولم يكن عسكر الأحياء إلا هؤلاء: فرق الزعر والعاطلين وصغار الحرفيين وأهل الحارات ومنظمة عصب الأحياء الذين ظل الحكام ينظرون إليهم في خوف وشك-حيث تصعب سيطرتها دائما عليهم-ويتصرف المؤرخون الذين كانوا ينتمون إلي البورجوازية المصرية-كما يقول ريمون أندريه-بنفس الطريقة عند تصديهم لانفجارات العنف الجماعي التي تظهر في المدينة، وكانت

الأسماء التي يطلقونها على فرق الأحياء الشعبية والضواحي ذات معان بذيئة لدرجة لا تكاد تصدق وتشي بالكثير من مخاوف واحتقار هؤلاء المفكرين الراقين «لهؤلاء الناس: أسماء كالعصب والشطار والزعار والغوغاء والأوباش والحرافيش والعيار وأسماء وكلمات أخرى تداعت من ماض بعيد مع «الفتوة» واحتفظت بهالة من الغموض والمخاوف، وكانت هذه الفرق في الواقع هي آخر تناسخ للفتوة التي بقيت على خريطة الحي عن طريق الاستعراض، ومن تلاحم الروابط الحرفية بالتطلعات الدينية تلك الروابط التي ميزتها في المراحل الأخيرة» [288].

الصعاليك في مصر:

يبقى الحديث عن مصطلح آخر-قديم جديد-شاع في مصر الإسلامية قبل هذه المصطلحات جميعا التي شاعت في مصر الفاطمية فالأيوبية فالمملوكية فالعثمانية، وذلك المصطلح هو «الصعاليك» حيث كان مؤرخو مصر الإسلامية وكتابها-في القرون الأولى-يطلقون على اللصوص كلمة «صعاليك» حيث الجذور الأولى لظاهرة اللصوصية المتمردة في التراث العربي، وقد آثرت أن أرجئ الحديث عن اللصوص الصعاليك في البيئة المصرية إلي نهاية هذا الفصل-مناقضا بذلك السياق التاريخي-وذلك لسببين: أحد ما، أن هذا المصطلح العربي هو الأقدم في البيئة المصرية. والآخر،أن الربط بين بداية الظاهرة ممثلة في أقدم مصطلحاتها-وبقاياها-كما سنرى وشيكا-سوف يدعونا إلي شيء من التأمل في مدى عمق هذه الظاهرة، وأبعادها وغاياتها وامتدادها في تاريخنا لأكثر من ألف عام، وطموح أصحابها وفلسفتهم وآدابهم، بغية الوقوف على جوهر البطولة الشعبية في أدب الشطار العربي وسبب إعجاب المجتمع الشعبي بهم، حيث كانت اللصوصية-حينئذ-وجها أثيرا من وجوه المقاومة الشعبية في البيئة المصرية، مثلما كانت كذلك في البيئات العربية الأخرى.

ولما كانت كتب التاريخ والأدب تطلق على اللصوص المتمردين في البيئة المصرية-آنذاك-مصطلح الصعاليك، قبل أن تشيع المصطلحات الأخرى، دون أن يتبع ذلك تغيير في المضمون، فإننا سوف نلجأ إلى اختيار مصدر واحد، يجمع بين الأدب والتاريخ معا، هو كتاب المكافأة لأحمد بن يوسف

(توفى سنة 340 هـ تقريبا) فهو مصدر عظيم من مصادر الأدب والتاريخ التي تكشف عن اتجاه الفكر والوجدان القومي (الشعبي) لمصر الإسلامية في أواخر القرن الثالث الهجري وأوائل القرن الرابع. والمصريون لذلك العهد كما وصفهم صاحب المكافأة كانوا يقاسون ألوانا من الظلم والاضطهاد، فتوسل بعضهم باللصوصية وقطع الطريق، وعلى الرغم من حرص المؤلف على إبراز ما كان عليه هؤلاء اللصوص الصعاليك-كما يسميهم-من مروءة وشهامة وفتوة في النماذج التي ذكرها من حكاياتهم وأخبارهم «الواقعية» التي كانت شائعة في أيامه، وكان يرددها معاصروه في إعجاب شديد بأصحابها «ولو كانوا من غير زمرة الأخيار» على حد تعبيره فإنه لا يملك إلا أن يشاركهم إعجابهم بهؤلاء الصعاليك من اللصوص وقطاع الطريق.. وان ظل يحمل الدهشة التي رأيناها عند المؤرخين والكتاب-من قبل ومن بعد-إذ كيف يجمع هؤلاء الصعاليك-اللصوص-بين النقيضين؛ بين السلب والنهب وقطع الطريق وإرهاب الناس من ناحية وبين صفات المروءة والشهامة والنجدة والوفاء بالعهد والميثاق من ناحية أخرى..

وحسبنا هنا أن نقف عند «حكاية» واحدة، حرصنا في اختيارها على أن تكشف عن سبب إعجاب العامة بهذه الفئة من اللصوص وآدابهم وأخلاقياتهم من ناحية، وتؤكد تواصلها كأسلوب أثير من أساليب المقاومة حتى وقت قريب من ناحية ثانية، وان يكون التعليق عليها بقلم بعض الدارسين المحدثين.. هذه الحكاية هي حكاية محمد الغوري مع اللص الصعيدي.

يقول أحمد بن يوسف صاحب كتاب المكافأة: «حدثني محمد بن صالح الغوري قال: كانت لي بضاعة أعود بفضلها على شملي، فافترقت في معاملات في الصعيد، وخرجت إلى من عاملته فجمعتها، وكان مقدارها خمسمائة دينار، وخرجت أريد الفسطاط في رفقة كثيرة الجمع، فلما كان منتصف طريقنا وافى جمع من الصعاليك (اللصوص) فسلب الناس جميعا ودهشت، فرأيت منهم شابا حسن الصورة، فقلت له: والله ما أملك غير هذا الكيس فارفعه لي عندك. فقال وأين بيتك بالفسطاط ؟ فقلت: في دور عباس بن وليد. فقال: ما اسمك ؟ قلت: محمد الغوري. قال: امض لشأنك. وجاء منهم من قلع ثيابي وسراويلي، وانصرفوا عنا، ولم أزد أن سوغت واحدا منهم جميع ما كان معي، ودخلنا إلى الفسطاط ونحن فقراء. فرجع

كل واحد منهم إلى ما تخلف له وبقيت ليس معي درهم أنفقه. وأني لجالس على درجة المسجد بين المغرب وعشاء الآخرة حتى رأيت رجلا قد وقف بي، فقال لي: هاهنا منزل محمد الغوري ؟ قلت: أنا هو. ولا والله ما اهتديت إلى الرجل الذي أعطيته المال لأنه كان عندي أول مال ذاهب، فقال لي: عنيتني ! وأخرج الكيس فدفعه إلي، فردت علي جدتي، وتطعمت الحياة...»

وتنتهي القصة بأن الغوري-وقد عادت إليه الحياة بعد أن كان يتكفف- بأن دعا اللص الصعلوك إلى المبيت عنده، ثم مضى في الصباح إلى بعض القواد يخبره بحديث ذلك اللص الشريف، وأن القائد قال له: «ألطف لي فيه، فوالله لأنوهن باسمه ولأكافئنه عنك، قال: «فرجعت إليه فأخبرته، فوالله ما ارتاع ولا اضطرب، ومضى معي، فأحسن تلقيه، وخلع عليه، وصيره سيارة لعملة، وضم إليه عدة وافرة.. .» (289)

وللقارئ-يقول الدكتور زكي مبارك-أن يعين المعاني النفسية في الفقرة الأخيرة، خصوصا عبارة «فرجعت إليه فأخبرته فوالله ما ارتاع ولا اضطرب ومضى معي» فإنها تدل «على شهامة ذلك اللص، وإيمانه بقوة شخصيته، وجدارته بالتقدم إلى من يدعوه من كبار القواد والحكام..».

ثم يعلق زكي مبارك على حكايات اللصوص التاريخية (الواقعية) التي سردها صاحب كتاب المكافأة بقوله:

«وهذه الحال تذكر بما كنت أسمع في طفولتي من أخبار المناسر التي كانت تبيت الناس، فتنزل عليهم في هدآت الليل وهم يديرون السواقي في أطراف الحقول. واللص المصري في كتاب المكافأة هو نفس اللص المصري الذي كانت أخباره متعة السامرين إلى عهد قريب، فهو رجل فاتك جريء نهاب سفاك ولكنه مع ذلك رجل ذو مروءة وشهامة يفي بالعهد ولا ينقض الميثاق. واللصوص في مصر كانت لهم تقاليد، تشبه تقاليد الصعاليك من عرب الجاهلية. فالصعاليك كانوا فتيانا ذوي بأس شديد يسوؤهم أن تقسم الأرزاق بين الناس قسمة جائرة، وأن تكثر الفروق بين الأغنياء الذين يجدون ولا يشتهون، وبين الفقراء الذين يشتهون ولا يجدون، فكانوا لذلك ينظمون جهودهم، ويغيرون على ما يملك الأغنياء البخلاء من ابل وشاة، وصاحب المكافأة نفسه يطلق على اللصوص كلمة صعاليك، كأنه كان يلمح ما في طباع المصريين الناهبين من معنى الثورة على توزيع الأملاك» (290).

وقريب جدا من هذا التعليق تذهب الدكتورة نعمات أحمد فؤاد، تعليقا على لصوص هذا الكتاب خاصة، وشطار مصر وعياريها عامة، وكيف أن حكاياتهم «كانت فتنة السمار في ليالي القصص» وتربط-صراحة-بين هذا النموذج الواقعي من لصوص مصر، وشخصية أحمد الدنف.. أشطر الشطار في ألف ليلة وليلة.. [291].

بقايا الظاهرة

لعلنا لاحظنا أن حركات الشطار والعيارين والفتيان والأحداث، كانت قد ظهرت على مسرح الأحداث، بشكل ملموس يتهدد أمن الدولة، مع بلوغ الحضارة الإسلامية أوج ازدهارها.. ثم تطورت فأصبحت تشكل ظواهر اجتماعية ملموسة مع بداية التصدع الحضاري.. ولكنها مع مرحلة التفكك الحضاري، أصبحت تشكل ظواهر اجتماعية وسياسية وظلت تتهدد سلطة الدولة، والطبقات الغنية حتى بداية العصر الحديث وان ظلت بقاياها حتى وقت قريب، على شكل قوى فردية محلية أقصى طموحاتها الاجتماعية هي حماية المحلة أو الحي أو المنطقة. وفقدت دورها الإيجابي المتمرد أحيانا، الثائر أحيانا أخرى، وانحدرت إلى غايات فردية، مأجورة. وان احتفظت ببعض التقاليد والآداب الفروسية التي كانت لها من ناحية واحتفظت ببقايا الإعجاب الشعبي من ناحية أخرى وبخاصة في القرى العربية.

فاختفى شطار بغداد وعياروها، ولم يبق منهم إلا هؤلاء «الأشقياء» [292] و«العياق» واختفى «أحداث» الشام، ولم يبق منهم إلا هؤلاء الفديوية والزعار والقبضايات في بعض البلدان العربية كالأردن ولبنان وسوريا وفلسطين والكويت.

واختفى حرافيش مصر وزعارها وفتيانها ولم يبق منهم إلا هؤلاء الفتوات و«العياق» [293] وان كان الوصف الآخر لكلمة «عيارة»بالمعنى الماجن لا يزال أيضا شائعا في بعض البيئات العربية كالعراق والكويت، حيث أتيح لي سماعها بهذا المعنى أيضا [294] أما كلمة «شاطر» فقد انسلخت عن معناها الاصطلاحي واللغوي (اللص الذكي) وأصبحت تطلق في مجال الإعجاب والإطراء عموما منذ أطلقها الوجدان الشعبي على أبطال الحكايات الشعبية أو «الحواديت» كالشاطر محمد والشاطر علي والشاطر حسن وغيرهم من

الشطار، ومنها شاعت في بيئاتنا المعاصرة صفة من صفات النباهة وبراعة التصرف والقدرة على التخلص من المواقف الحرجة وحسن التدبير، وغير ذلك مما يش أكلها من صفات ومواقف، ونكون بهذا الاستعمال قد بعدنا بها في الاصطلاح الشعبي الدارج والذائع اليوم-عن المعنى أو الاصطلاح التاريخي، ولم تعد تدل على الانحراف عن الجادة والخروج على القانون أو قطع الطريق أو التعرض للغير أو العصيان السياسي.. وكذلك العياقة فقد كانت في المصطلح التاريخي والأدب الشعبي العربي المدون تطلق على عائق الطريق أو قاطعه، ولكنه من نوع مميز، حيث يندس بين القوافل التجارية أو يصحب الجيوش وهو في ثياب أنيقة ويهتم بهندامه وشكله حتى يوحي للآخرين بالثقة به، ويظل يتلصص على القوم حتى إذا سنحت فرصة الهرب أخذ غنيمته ومضى بها، كما عرفنا في ضوء المثال الذي ذكره ابن اياس حتى ليسمى هذا العائق لجمال هيئته: الإفرنجي [295] ثم أصبحت تدل في البيئة المصرية على المبالغة في حسن الهندام والعناية بالمظهر. وافتقدت «الأصناف» الأخرى من هؤلاء الخارجين على القانون مبررات وجودها في ضوء المتغيرات الحديثة.. وان ظل الفتوات والأشقياء بيننا حتى اليوم (والفتوات تقابل الأشقياء اصطلاحا ومعنى) يحتفظون بشيء ضئيل من «أخلاقيات» أسلافهم المجيد.. كالشهامة والشجاعة والمروءة والنخوة والتعصب لأهل الحي أو المحلة-إذا ضربنا صفحا عن نظرة القانون الوضعي لهم بطبيعة الحال-وبشيء من الإعجاب الشعبي وذلك حتى سنوات قريبة.[296] على العكس من مصطلح صعلوك الذي فقد معناه الشعبي منذ أمد بعيد.

ومن بقايا الظاهرة أيضا في مصر، طائفة ممن اشتهروا بالمهارة في الضرب، وانقطعوا لحماية من استجار بهم يسمون «جدعان» (مفردها جدع، وأصلها جدع، وهو من النوق.. ومن ثم أطلقت في العامية على الشاب إذا كان ماهرا ذا مروءة). ومن الجدير بالذكر أن هذه الطائفة، كما يقول أحمد أمين «يخشاها البوليس، وقد يغض النظر عنهم.. . وفي الغالب يكونون أهل مروءة. و يظهر أنهم طائفة كبيرة، ذكرهم الجبرتي كثيرا في تاريخه، وذكرهم على الخصوص عند ذكره «كفر الطماعين» و«كفر الزغاري» وقال إن سكانها يميلون إلى التعصب والتخريب (؟) ويسمون «فتوات» و يتحالفون

على المغلبة والمضاربة بالعصي، وكل طائفة منهم لها كبير يدعونه «العم» ويناديه كل منهم «يا عمي» وهو يدعوهم «بالمشاديد» لأنهم يتبعونه إذا نازل خصمه و يشدون من أزره. وعندهم أن السجن شرف ومروءة يتفاخرون به (وهذا أصل المثل الشعبي القائل: السجن للجدعان). وقد يوعز الجدع منهم إلى صديق له أن يفعل فعلة يسجن عليها، ليستأنس به في السجن ويتحاشون أن ينازلوا فتاة إذا عرفوا أنها صديقة أحدهم.. أو ليس لها من يحميها ويدافع عنها...[297] فيتطوعون لحمايتها والدفاع عنها.

ومن بقايا الظاهرة أيضا ما ذكره أحمد أمين عن «طائفة الجعيدية» كما شاهدهم في أيامه، وخبر بعض تجاربهم، وكيف أنهم كانوا يعيدون «الأموال المسروقة» إلى أصحابها، حين يتأكد «كبيرهم» الذي يجتمعون إليه آخر النهار، من أن الضحية تحتاج لهذا المال الذي سرق منه، فيرده إليه «مروءة على حسب عادته» [298].

وأيا ما كان رأي المؤرخين والباحثين-قديما وحديثا في تقييم ثورة الفقراء أو المعدمين الذين سموهم بالشطار والعيارين والحرافيش والزعار والأحداث والفتيان والعياق.. الخ فانهم يجمعون على أنهم قد لعبوا الدور الرئيسي في أحداث العامة وانتفاضاتهم وحركاتهم الشعبية المتمردة أو المعارضة أو الثائرة وان ظلت أعمالهم أعمالا غوغائية مضطربة تخيف السلطات وتقض مضجعها دائما ولاسيما في فترات الأفول الحضاري.. ولكنها-في رأي المؤرخين خاصة لا تغير من الأوضاع في شيء.. فانتهكت جميعها دون نتائج تاريخية تذكر على الرغم من شكلها الإيجابي ومضمونها السلبي (لا تصور لتغيير السلطة لديها).. ولكن ذلك رأي التاريخ والمؤرخين... فما رأي الأدب الشعبي؟

المصادر والمراجع والهوامش

(1) حول التفسير الاقتصادي والاجتماعي والجغرافي لظاهرة الصعلكة في العصر الجاهلي: انظر الشعراء الصعاليك للدكتور يوسف خليف، ص 60-149.

(2) البيان والتبيين 2: 212.

(3) الشعراء الصعاليك ص 30-47.

(4) انظر ديوان عروة، والشعراء الصعاليك، 318-328 والأغاني، 3: 73 وما بعدها.

(5) انظر في المعاجم اللغوية المواد: صعلك-ذأب-لص-شطر-خلع، وانظر أيضا جمهرة أشعار العرب ص 115.

(6) مجمع الأمثال للميداني، 2: 87-88 المثل رقم 2818 وانظر أيضا قصة «قرين بن الصاد الكلبي» الذي وصفه العرب باللص العيار ولقبوه بالذئب من كثرة لصوصيته في كتاب الأمثال لأبى عبيدة البكري تحقيق د. إحسان عباس ص 153 مطبوعات جامعة الخرطوم سنة 1958.

(7) الفروسية في العصر الجاهلي، ص 79-93.

(8) الشعراء الصعاليك، ص 318-336.

(9) نفسه، ص 279.

(10) المستطرف في كل فن مستظرف للابشيهي، 1: 211 وتنسب هذه الأبيات في مصادر أخرى للفاتك المعروف بالقتال الكلابي، وقد لقب بالقتال لتمرده على السلطان (الدولة) أيام معاوية بن أبي سفيان انظر في ترجمته: ديوانه تحقيق د. إحسان عباس والأغاني 20: 158 وتاريخ الأدب العربي د. عمر فروخ 1: 433-436.

(11) محاضرات الأدباء، 3: 190:

(12) لمزيد من الأمثلة انظر محاضرات الأدباء 3: 190-191. وانظر أيضا: المستطرف، 1: 224-226 وعيون الأخبار لابن قتيبة، 1: 177-178، والمكونات الأولى للثقافة العربية. د. عز الدين إسماعيل، ص 128- 129 والأدب القصصي لمحمود تيمور، ص 39-40 والقصة في الأدب العربي القديم د. محمود ذهني، ص 122، ومصادر النقل هناك.

(13) البيان والتبيين، 3: 347-348.

(14) مروج الذهب، 3: 409.

(15) نفسه، 3: 404.

(16) انظر الحكاية كاملة في مروج الذهب، 4: 159-163.

(17) مروج الذهب، 4:160.

(18) مروج الذهب، 4:161 و يعد المبلغ الذي عرضه الخليفة ضئيلا إذا ما قورن بالمبالغ التي كان يعرضها الخلفاء الأمويون فقد استتابوا مالك بن الريب على خمسمائة دينار تدفع له في كل شهر انظر الأغاني 19: 163 وجمهرة أشعار العرب ص 296-300.

(19) انظر: عالم الإسلام، د. حسين مؤنس ص 220- 222 وانظر له أيضا كتاب الحضارة ص 261-268.

(20) تاريخ ابن الأثير، 8:126.
(21) آدم متيز نقلا من مخطوطتي المنتظم وكتاب العيون، انظر كتابه الحضارة الإسلامية ١: 30.
(22) احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص 120.
(23) تاريخ ابن الأثير، 8: 113.
(24) نفسه، 8: 173.
(25) الحضارة الإسلامية، ص 30-31 نقلا عن مخطوط كتاب العيون.
(26) تاريخ ابن الأثير، 8: 416.
(27) رسائل الخوارزمي، ص 90.
(28) تجارب الأمم، 2: 171 وما بعدها وتاريخ ابن الأثير، 8:362 وما بعدها.
(29) تاريخ ابن الأثير، 8:481.
(30) نفسه، 8: 710 وحول قصة خروج جحدر على السلطان (الدولة) انظر كتاب الأخبار الموفقيات ص 170-175 للزبير بن بكار، تحقيق د. سامي العاني بغداد 1972 والمستطرف، ١: 224.
(31) أدم ميتز-الحضارة الإسلامية، 2: 400 نقلا عن مخطوط ديوان ابن الحجاج بلندن.
(32) تاريخ ابن الأثير، 9: 268-269.
(33) نفسه، 8: 619.
(34) نفسه، 8: 632.
(35) نفسه، 8: 648.
(36) انظر تاريخ ابن الأثير، 9: 106 ص 419 (على سبيل المثال).
(37) انظر تاريخ ابن الأثير، 9: ١ ص 171 ص 4 0 3 ص 393 ص 9 1 4 (على سبيل المثال).
(38) نفسه، 9: 91.
(39) نفسه، 9:171.
(40) نفسه، 9: 178.
(41) نفسه، 9: 349.
(42) نفسه، 9:353.
(43) نفسه، 9: 79-81.
(44) نفسه، 9: 393.
(45) نفسه، 9: 419.
(46) نفسه، 9: 432.
(47) نفسه، 9: 440.
(48) نفسه، 9: 438-439، وانظر بشأنه أيضا حوادث سنتي 423, 434 هـ.
(49) النجوم الزاهرة، 4: 50.
(50) المنتظم، 8: 54-57.
(51) تاريخ ابن الأثير، 9: 591-592.
(52) النجوم الزاهرة، 4: 60.
(53) تاريخ ابن الأثير، 593:9-598, 640-650
(54) نفسه، 11: 213-214 ويؤكد ظرفهم أيضا ما رواه صاحب محاضرات الأدباء، ١: 133 وما بعدها.

(55) انظر تاريخ ابن الأثير، 10: 337-338، ص 378. (وانظر أيضا فيه حوادث سنة 493، 497).
(56) تاريخ ابن الأثيـر، 10: 301.
(57) نفسـه، 10: 545.
(58) نفسـه، 10: 602.
(59) نفسـه، 11: 40-41.
(60) نفسـه، 11: 45.
(61) نفسـه، 11: 60.
(62) نفسه، 11: 63-64 ولنا عودة للحديث عن ابن بكران باعتباره زعيم الفتيان عند الحديث عن «فتوة الفتيان».
(63) تاريخ ابن الأثيـر، 11: 89.
(64) نفسـه، 11: 95.
(65) د. احمد مختار العبادي: الحياة الاقتصادية في المدينة الإسلامية دراسة منشورة في مجلة عالم الفكر، العدد 1، المجلد 11 ص 138.
(66) د. سعيد عاشور: الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية، دراسة منشورة في مجلة عالم الفكر العدد 1، المجلد 11 ص 95.
(67) المرتضي الزبيدي: تاج العروس 3: 434.
(68) معجم الأدباء، 1: 235.
(69) حول بذخة الرهيب الشاذ، انظر تاريخ ابن الأثير 11: 425.
(70) نفسه.
(71) انظر الدراسة الضافية التي كتبها د. مصطفى جواد عن «الفتوة منذ القرن الأول الهجري حتى القرن الثالث عشر» وأعاد نشرها في مقدمة تحقيق كتاب الفتوة لابن المعمار البغدادي ص 5- 99. وانظر أيضا: كتاب الفتوة لابن المعمار. وكتاب الصعلكة والفتوة في الإسلام، احمد أمين وكتاب «تقاليد الفروسية العربية د. بطرس واصف غالي.
ودراسة زالنجر عن الفتوة هل هي الفروسية الشرقية، في كتاب: دراسات إسلامية ص 213-244 والمصادر والمراجع الواردة فيها.
وكتاب: دراسات اجتماعية في العصور الإسلامية. عمر رضا كحالة ص 23-36. وانظر أيضا كتابات المستشرق الألماني فرانز تيشنر-وهو المختص الوحيد بين المستشرقين بالفتوة ومباحثه فيها ذات شأن، فله أربع عشرة دراسة في الفتوة الإسلامية وآدابها ونقاباتها وتنظيماتها في التراث العربي والفارسي والتركي في العصور الوسطى. وقد وردت قائمة بها وبمواضع نشرها في ذيل الدراسة التي كتبها خصيصا-بالفروسية-لكتاب المنتقى من دراسات المستشرقين (جمعها ونقلها إلى العربية ونشرها الدكتور صلاح المنجد، في بيروت سنة 191- دار الكتاب الجديد) وعنوان دراسة تيشنر «الفتوة والخليفة الناصر» ص 186-207 من الكتاب المذكور.
(72) جرت عادة المجاهدين من هؤلاء الفتيان أن يشتركوا في الجيوش الغازية في دار الحرب متطوعين حسبة لله تعالى، من غير أن يتقاضوا من الحكومة رزقا أو عطاء، وهؤلاء هم «المطوعة» أو أن يرابطوا على حدود بلاد المسلمين لحمايتها وأولئك هم أهل الرباطات والمحارس على الثغور، ولقد قاموا دائما حرسا على حدود بلاد الإسلام، وعاشوا مجاهدين وماتوا شهداء، وكانوا-جنودا مجهولين في كل حال، لم يخلد بطولتهم إلا الأدب الشعبي في اكبر آثاره الملحمية:

سيرة الأميرة ذات الهمة (سبعة مجلدات عن حرب الثغور)، حول هذه السيرة أو الملحمة الشعبية انظر:

البطل في الملاحم العربية، د. محمد رجب النجار: 149-196 والأميرة ذات الهمة دراسة مقارنة د. نبيلة إبراهيم.

أضواء عل السير الشعبية: فاروق خورشيد، 54-86

قصصنا الشعبي د. فؤاد حسنين علـى ص 4 4-52 و 173-182.

(73) مصطفى جواد، مقدمة كتاب الفتوة 13-14.

(74) نفسه، ص 15.

(75) انظر تفاصيل أخرى في المرجع السابق ص 15-27.

(76) الشعر في الحاضرة العباسية، ص 24.

(77) نفسه، ص 25.

(78) محاضرات الأدباء، 3: 92 1-93 1.

(79) تلبيس إبليس لابن الجوزي، ص 45.

(80) د. مصطفى جواد نقلا عن مخطوط: التاريخ المجدد لمدينة السلام، الورقة 84.

(81) نفسه.

(82) البيان والتبيين، 2: 361.

(83) دراسات اجتماعية، ص 24.

(84) كتاب الفتوة لابن المعمار، ص 35. والثنائية في ألف ليلة وليلة، إحسان سركيس ص 140-151.

(85) من الشواهد الدالة على ذلك، أن زعيم الفتيان في نيسابور كان صوفيا وعيارا في وقت معا. للمزيد من التفصيل انظر: دراسات إسلامية، ص 221

(86) دراسات اجتماعية، ص 24- 26، دراسات إسلامية، ص 220-221 ولمزيد من التفصيل عن الفتوة الصوفية وتقاليدها وطقوسها وأحزابها، وأنسابها الدينية انظر الفصول التسعة الأولى من كتاب الفتوة لابن المعمار.

(87) انظر البطل في الملاحم الشعبية العربية، 1: 388: 340. وانظر أيضا أبو زيد الهلالي-دراسة نقدية، 9-22.

(88) كتاب الفتوة ص 34. وتد نقل لنا الأستاذ عمر الدسوقي نصا طريفا يعود إلى القرن الرابع الهجري تقريبا، وفيه يتباهى أبناء الطائفتين: الفتوة الصوفية والفتوة الشاطرة بالقيم التي يؤمنون بها والمثل العليا التي يدينون لها... وذلك حيث يلتقي أحد فتيان الصوفية بأحد العيارين الفتيان، الذي وصفه النص المنقول بأنه «كان على راس الشطار» فيسال كل منهما الأخر عن مفهوم الفتوة كما يؤمن بها أبناء طائفته.. ويحاول كل منهما أن يتعصب لطائفته. وتتمثل قيمة هذا النص هنا في التداخل بين عالم الفتوة المتلصصة، والفتوة المتصوفة، كما يشير إلى تداخل معاني هذه المصطلحات أو المسميات (شاطر، وعيار وفتى) في تلك الفترة المبكرة انظر كتاب، الفتوة عند العرب، للأستاذ عمر الدسوقي ص 226- 228 الطبعة الرابعة-دار نهضة مصر-القاهرة.

(89) تاريخ ابن الأثير-حوادث سنة 393 هـ.

(90) انظر الفتنة التي وقعت بين الأتراك من ناحية والعيارين والعامة من ناحية أخرى في حوادث سنة 317 هـ في تاريخ ابن الأثير. وانظر أيضا المنتظم 8: 21-22.

(91) تاريخ ابن الأثير حوادث سنة 423 إلى سنة 426 هـ.

(92) تاريخ ابن الأثير 11: 25.

(93) لمزيد من التفصيل انظر: المنتظم، 10: 95 وما بعدها تاريخ ابن الأثير حوادث السنوات 536-538 مرآة الزمان «مختصر» 8: 183.

(94) مصطفى جواد، مقدمة كتاب الفتوة، 43-47.

(95) انظر دراسات اجتماعية، ص 27-28.

(96) مصطفى جواد ص 48 ومصادر النقل هناك.

(97) هذا النوع من الفتوة كما دعا إليه الناصر، هو الذي أطلق عليه بعض الباحثين الأوربيين «نظام الفروسية العربية» وليس هذا صحيحا. انظر دراسات إسلامية ص 217-224.

(98) د. مصطفى جواد مقدمة كتاب الفتوة ص 52- نقلا-عن-مخطوط-التاريخ المظفر للمؤرخ شهاب الدين إبراهيم الحموي من أبناء القرن السابع الهجري.

(99) د. مصطفى جواد، المقدمة ص 63-66 ومصادر النقل المخطوطة هناك دراسات إسلامية، ص 223-225.

(100) دراسات إسلامية، ص 225-230.

(101) د. مصطفى جواد، ص 55-56 وقد ذكر أراء بعض المؤرخين القدماء أيضا.

(102) دراسات إسلامية، 230-233. وانظر أيضا: المنتقى من دراسات المستشرقين، الفصل الذي كتبه تيشنر ص، 186-207: ترجمة د. صلاح المنجد-دار الكتاب الجديد-بيروت 191.

(103) العبر لابن خلدون، 3: 353.

(104) انظر أيضا: دراسات اجتماعية، ص 29-30.

(105) دراسات إسلامية، ص 232.

(106) كتاب الفتوة لابن المعمار، انظر الفصل الثالث فيما قيل في صفة الفتى والفتوة من الرسوم والنعوت ص 152- 162.

(107) نفسه، ص 287-293.

(108) د. مصطفى جواد، ص 67-86.

(109) نفسه، ص 87-98.

وتاريخ ابن الأثير 10: 355.

(110) د. مصطفى جواد، ص 48-51 وقد نقل عنه أيضا عمر كحالة في كتاب دراسات اجتماعية ص 23- 32 وان كان الأخير قد ركز على أحداث حلب «فانه قد زودنا بقائمة من المصادر الهامة لدراسة» «أحداث الشام» بعامة.

(111) أشار أيضا جيرارد زالنجر في دراسته عن الفتوة هل هي الفروسية الشرقية «المترجمة في كتاب دراسات إسلامية» ص 237- 238 الهامش رقم 48 أشار إلى دراسات أخرى عنهم ومنها دراسة سوفاجيه.. ومجمل رأيه أن منظمة الأحداث كانت تمثل-إبان القرنين الحادي عشر والثالث عشر الميلاديين-قوة تحسب لها الدولة حسابها، فقد كان رئيسها في الواقع-سيد المدينة، وكان له النفوذ التام في أزمنة الفوضى والفتن، بحيث لم يكن باستطاعة أي كان أن يفرض سلطته دون التعاون معه.

(112) نشرت هذه الدراسة في مجلة كلية الآداب والتربية-بجامعة الكويت في العددين الثالث والرابع، يونيو وديسمبر 1973. الكويت، ص 174-223 (ومصادر النقل هناك).

(113) تاريخ ابن الأثير، ص 10: 255.

(114) انظر: مقدمة في التاريخ الاقتصادي. د. عبد العزيز الدوري ص 79 ودراسات إسلامية ص 237، الهامش 48 (ومصادر النقل هناك).

(115) د. شاكر مصطفى، الحركات الشعبية وزعماؤها في دمشق في العهد الفاطمي مجلة كلية الآداب-جامعة الكويت العددين الثالث والرابع سنة 1973.

(116) يحيى بن سعيد الأنطاكي-التاريخ المجموع، 185.

(117) كتاب الفتوة، ص. 83-85.

(118) دراسات إسلامية ص 223 وانظر أيضا: السلوك للمقريزي، 1: 1: 172, 218, 459, 4965، والمراجع التي أشار إليها المحقق في الهامش رقم 1.

(119) رحلة ابن بطوطة 2: 24.

(120) نفسه، 1: 24 وتجدر الإشارة إلى أن حرافيش مصر، اشتهروا بسلاطة اللسان، وبراعة النكتة في السخرية من المماليك... ولهم في سلاطين المماليك والعثمانية وأمرائهم ألقاب وكنى لاذعة، يطلقونها عليهم ويتعارفون عليها فيما بينهم تعكس موقف هؤلاء الحرافيش منهم، وقد ورد في نص ابن بطوطة نموذجا من ذلك. فالملك الناصر يكنى عندهم بأعرج النحس وأميره طشط يعرف بحمص اخضر وهكذا مما يستحق دراسة خاصة انتهينا منها عن الأدب الشعبي الساخر في عصور المماليك والعثمانيين.

(121)انظر: المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، د. سعيد عاشور، ص 38.

(122) بدائع الزهور لابن اياس، ص 558.

(123) التبر المسبوك للسخاوي، ص 146.

(124) نفسه، ص 1012.

(125) لسان العرب، 6: 282.

(126) انظر: الحياة الاقتصادية في المدينة الإسلامية، للعبادي دراسة منشورة في عالم الفكر ص 141، م 11 ع 1، وانظر أيضا تاريخ البحرية الإسلامية في مصر والشام ص 238-242.

(127) شفاء القلوب في مناقب بني أيوب، لأحمد بن إبراهيم الحنبلي ص 318 تحقيق ناظم رشيد.

(128)انظر: المجتمع المصري في عصور المماليك، ص 37-40.

(129) معيد النعم، ص 136.

(130) بدائع الزهور، انظر على سبيل المثال: ص85-86, 197.

(131) نفسه، ص 742.

(132) نفسه، ص 772.

(133) نفسه، ص 558.

(134) شرح لامية العرب، 1:106.

(135) نفسه، فوات الوفيات، لابن شاكر 2: 112، والمجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك ص 165-167.

(136) يستدل من شواهد أخرى كثيرة عند ابن اياس والمقريزى وابن تغرى بردى، أن كثيرا من هؤلاء الحرافيش، قد ادعى التصوف وانضموا إلى فرقها المنتشرة-طمعا في مصدر آمن للعيش ولو في أدنى درجاته-ومن هنا شاع تعبيران عنهم أحدهما هو «الفقراء» وهو مصطلح روج له المتصوفة أساسا، وأشاعوه للدلالة على الفقر المادي (إلى المال) والمعنوي (إلى الله تعالى) والتعبير الأخر هو «الأوباش» فقد ذكر ابن اياس على سبيل المثال أن بعض سلاطين المماليك كان يقرب

إليه الفقراء، ويعاشرهم، ويقدمهم عل الخليفة نفسه، ومن هؤلاء السلطان الملك الناصر أبو السعادات الذي «قضى العيد-بقاعة البحرة-مع الأوباش الذين يعاشرهم وذهب الخليفة العباسي إليه هناك ليهنئه بالعيد وهو بينهم.. فلم يخرج إليه السلطان وأرسل يتشكر منه وأمره بالانصراف» انظر بدائع الزهور ص 615، ص 85 وانظر أيضا: إغاثة الأمة للمقريزي ص35.

بل أن بعض المتصوفة، كان في الأصل من الشطار وقاطعي الطريق في بدء حياته ثم تاب إلى الله تعالى في أخريات عمره وزهد في الحياة الدنيا، وقد ذكر لنا النبهاني في كتابه جامع الكرامات عددا كبيرا من هؤلاء، منهم على سبيل المثال: الفضيل بن عياض والبطائحي انظر كتابه ص 424.

وعلاقة رابعة العدوية ببعض قطاع الطريق والشطار معروفة، وكانت تواسيهم، وكانوا يبثونها شكواهم التي تفيض أسى وإحساسا بالظلم وتقطر مرارة بالقهر الاجتماعي والاقتصادي.

كذلك يشير الابشيهي في المستطرف أن بعض اللصوص من الصعاليك والداعرين والعيارين اصبحوا من أهل الطريق من المتصوفة و يذكر نماذج عديدة منهم (1: 148-149).

وكان من كرامات. الصوفية أن يستقطبوا عتاة اللصوص وقطاع الطريق حولهم ويتوبونهم، يصف الجبرتي أحد هؤلاء النماذج من المتصوفة فيقول «ومن كراماته أنه كان يتوب العصاة من قطاع الطريق و يردهم عن حالهم، فيصيرون مريديه له، ومنهم من صار من السالكين..»

(عجائب الآثار 2: 341)..

(137)عجائب الآثار للجبرتي، 5: 10.

(138) نفسه: 5: 26.

(139) نفسه: 7: 306 مثلما جمع ابن دانيال الحكال الموصلي بينهم وبين طوائف المجان والخلعاء والبطالين وأرباب الفتوة اللاهية الذين راحوا يتباكون على قرار الظاهر بيبرس بمنع الخمور في مصر، وذلك في بابته (تمثيلية ظلية) المعروفة: طيف الخيال فقد ذكر فيها على لسان طيف الخيال، بطل التمثيلية، ضمن قصيدة طويلة، رأيهم في منع الخمور، وكيف انهم راحوا يتباكون حولها بعد أن اسقط في يدهم فقال:

والحرافيش حولها يتباكون

دموعا يطفي بها الوطيس

إذا ينادي رفيقه: يا عنكبن

وهذا يصيح يا علوس

ارحلوا هذه بلاد عفاف

وسعود الخلاع فيها نحوس

ولعلنا لاحظنا غرابة أسمائهم أو ألقابهم في الأبيات.. ثم يمضي ابن دانيال في وصفهم بأنهم قد وجدوا حلا لمشكلاتهم في الحشيش، لانهم ذاقوا بها لذة الكسل وهربوا من نصب العمل.. فاستغنوا بذلك عن العقار، وعن معاقرة العقار، فأكلوها في الأسواق والمشاهد، وهاموا في طلب الرقص والمشاهد..

انظر كتاب خيال الظل وتمثيليات ابن دانيال تحقيق ودراسة دكتور إبراهيم حمادة، ص 149-154، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر-القاهرة 1963.

(140) عجائب الآثار، 7: 276.

(141) عجائب الآثار، 7: 316.

(142) النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى 7: 143.

(143) النجوم الزاهرة، 7: 305.

(144)النجوم الزاهرة، 8: 5, 108- 109، وكثيرا ما نقرأ عند ابن تغري بردى مثل هذه العبارة في المناسبات العامة التي كان يخرج فيها السلطان «وخرجت طوائف الفقراء بأعلامها وأذكارها ومشايخ الخوانق بصوفيتها» انظر النجوم الزاهرة: 12: 3 (على سبيل المثال)

(145) النجوم الزاهرة، 8: 153, 169-170.

(146) النجوم الزاهرة، 8: 88.

(147) النجوم الزاهرة، 10: 28-29.

(148) نفسه.

(149) نفسه، 10: 28-62.

(150) عجائب الآثار للجبرتي 1: 274, 302-303.

(151) عجائب الآثار، 1: 78 (عل سبيل المثال).

(152) عجائب الآثار، 5: 109.

(153) عجائب الآثار، 5: 108.

(154) عجائب الآثار، 5: 110.

(155) عجائب الآثار، 5: 119.

(156)عجائب الآثار، 5: 120.

(157)عجائب الآثار، 5: 120.

(158) عجائب الآثار، 5: 120-121.

(159) عجائب الآثار، 5: 121-122.

(160) عجائب الآثار، 5: 122-132.

(161) انظر معجم دوزي مادة حرفش واعتقد أن الكلمة منقلبة عن كلمة «حرشوف بمعنى الجراد المهزول كثير الأكل، كثير العدد، الذي يدمر الأخضر واليابس، عل ضآلة جسده» انظر مادة حرشوف أو حرشاف في حياة الحيوان الكبرى للدميري 1: 330.

(162) الزعار والزعر جمع زاعر وهو اللص المحتال والعيار والحرفوش والمتشرد هكذا يعرف في اتعاظ الحنقا ص 174، حاشية رقم 4.

(163) بدائع الزهور، 189- 192.

(164) بدائع الزهور، 178، ص 624. (عل سبيل المثال).

(165) النجوم الزاهرة، 11: 270.

(166) النجوم الزاهرة، 11: 21.

(167) النجوم الزاهرة، 11: 280.

(168) النجوم الزاهرة 11: 282-283.

(169) النجوم الزاهرة، 11: 286.

(170) النجوم الزاهرة، 11: 333-334.

(171) النجوم الزاهرة، 11: 335.

(172) النجوم الزاهرة، 11: 336-337.

(173) النجوم الزاهرة، 11: 339.

(174) النجوم الزاهرة، 11: 347.

(175) النجوم الزاهرة، 12: 84.

(176) النجوم الزاهرة، 13: 123.

(177) بدائع الزهور، 527-538.

(178) بدائع الزهور، 693.

(179) بدائع الزهور، 247.

(180) للوقوف على نماذج من ثراء الأمراء المماليك، انظر على سبيل المثال بدائع الزهور: ص 130-131, 136- 147- 169, 265. ومن الجدير بالذكر أن ابن اياس يؤكد مرارا انهم «جمعوها من ظلم الناس» فإذا ما ماتوا قتلا أو نفيا أو توسيطا أو شللا، يرى أن ذلك جزاء ظلمهم، وراح يستعيذ بالله من مصيرهم، ولا يترحم عليهم أبدا.

(181) بدائع الزهور، 278.

(182) نفسه.

(183) النجوم الزاهرة، 12: 189.

(184) النجوم الزاهرة، 12: 279.

(185) نزهة النفوس والأبدان في تواريخ الزمان للصيرفي، 3: 158.

(186) نزهة النفوس، 3: 235-236.

(187) النجوم الزاهرة، 10: 123.

(188)النجوم الزاهرة، 10: 128.

(189) النجوم الزاهرة، 10: 128 وانظر أيضا الهامش رقم 1 في الصفحة نفسها وقائمة المصادر والمراجع التي ذكرها المحققون.. حيث تشير إلى احتراف الشطار لهذه اللعبة، التي استعادت مجدها القديم في عصر الملك الكامل.

(190) النجوم الزاهرة، 11: 168-169.

(191) انظر نماذج من هذا السلب والنهب (الرسمي) في بدائع الزهور (على سبيل المثال)190, 796, 915, 951, 992, 1016, 1039, 1049, 1157, 1163، 1173, 1180, 1182, 1183, 1184, 1215.. الخ. وابن اياس لا يملك إلا أن يعقب بقوله عقب كل حادث منها «... فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم..» وعادة ما ينشد نفسه شعرا في هذه المناسبة (ابن تغرى بردى كان يستشهد بشعر ابن المعمار، أو بشعر لشعراء مجهولين) تشير إلى مثل هذه الحوادث، ثم يختم الحديث عنها بعبارته الأثيرة لديه «دون أن تنتطح في ذلك عنزتان» كناية عن عجز الدولة، وان ما يحدث كان تحت سمع وبصر السلطان... العاجز.

(192) بدائع الزهور، 966.

(193) بدائع الزهور، 635, 4 119, 1202.

(194) بدائع الزهور، 1139. ومن الغريب العجيب أن هذا السارق لا يقام عليه شرعا الحد (قطع اليد) فما بالنا بالإعدام. وكان هذا الرجل مؤذنا ودخل في بعض الغيطان وقطع عيدان خيار شنبر بما يساوي أربعة أنصاف كما ثمنها المقريزي، ولكن الكارثة أن أمير الأمراء كان يحتكر بيع الخيار الشنبر، وقد أمر بان يشق بهذا الرجل (للتجريس) من القاهرة حتى أتى به إلى قنطرة في زقاق الكحل فشنقه والي القاهرة هناك وظل ثلاثة أيام مصلوبا لم يدفن على حد تعبير ابن اياس.

(195) بدائع الزهور، 640.

(196) بدائع الزهور، 641.

(197) بدائع الزهور، انظر-على سبيل المثال ص 534، ص 1060، ص 1081.

(198) بدائع الزهور، 541.

(199) بدائع الزهور، 743.

(200) بدائع الزهور، 152، وانظر أيضا المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، 37-40.

(201) بدائع الزهور، 1077، ولعل ابن اياس يقصد بالغلمان فئة الصبيان التي أنشأتها الدولة الفاطمية وذلك بتجنيدها للحرفيين وغيرهم من شباب مصر في فرقة عسكرية عرفت باسم الغلمان أو الصبيان الحجرية، ثم انفصلت عن الجيش الرسمي للفاطميين، وظلت منفصلة عن الجيش الرئيسي ولها قياداتها الخاصة. وكان هؤلاء الغلمان أو الصبيان يعدون أعدادا خاصا للقيام بالأعمال الفدائية السريعة ومنها النقب والنهب واختطاف قادة العدو.. إلى غير ذلك من الأعمال التي تحتاج إلى مهارات فردية خاصة (انظر: الحياة الاقتصادية في المدينة الإسلامية للعبادى ص 140-141 من عالم الفكر ع 1 م 11) وقد استخدم المماليك بعض هؤلاء الغلمان أو الصبيان «لدق الكؤوسات حربيا» انظر بدائع الزهور ص 247.

(202) بدائع الزهور، 1081.

(203) نفسه، 1077.

(204) نفسه، 1082-1083.

(205) السلوك للمقريزي، 2: 1: 301.

(206) تاريخ ابن الدواداري ص 355

(207) الخطط التوفيقية لعلي مبارك 1: 2.

(208) الخطط التوفيقية 3: 22-33 ومواضع أخرى متفرقة. والسلوك، 813-813، ومما ذكره المقريزى أن «كتبغا حين أنزلهم بالحسينية أجرى عليهم الرواتب والاقطاعات، وقد انعم على «طرغاي» مقمهم بإمرة طبلخانه، وعلى «اللصوص» بإمرة عشرة وأعطى البقية تقادما في الحلقة» فشق ذلك عل الناس، وكان اصل مجيئهم «الأسرى» الذين أسرهم الظاهر بيبرس في معاركه مع المغول.

(209) انظر: إغاثة الأمة للمقريزي ص 42-43. والمجتمع المصري في عصر المماليك ص 225-245.

(210) تمهيدا لقراءة هذه اللوحة، انظر نماذج أخرى من حوادث اللصوصية التي سبقت هذه اللوحة في تاريخه 3:263 , 273 , ، 279 , 398. وهي جميعا حوادث سرقة قام بها-على شكل انتفاضات شعبية تطالب بالطعام «الفقراء والمجاورون في الأزهر، والجعيدية، والزعار، وأراذال السوقة».. فكانوا كما يصفهم الجبرتي: «يرمحون بالأسواق و يخطفون ما يجدونه من الخبز وغيره» 3:298.

(211) عجائب الآثار، 3: 0 28-281.

(212) عجائب الآثار، 3: 314-316.

(213) عجائب الآثار، 3: 314-317.

(214) عجائب الآثار، 4: 301.

(215) عجائب الآثار، 4: 302-303.

(216) عجائب الآثار، 4: 29.

(217) عجائب الآثار، 4: 57.

(218) عجائب الآثار، 4: 305، و يرى الدكتور احمد أمين أن الجعيدية كما رآهم هم اقرب إلى المكدين الشطار. أو لصوص الكدية على حد تعبيره في كتابه قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية ص 137-138.

(219) عجائب الآثار، 4: 329-331.
(220) عجائب الآثار، 4: 331-332.
(221) عجائب الآثار، 4: 334.
(222) عجائب الآثار، 4: 335.
(223) انظر النص كاملا في عجائب الآثار 4: 340.
(224) عجائب الآثار، 4: 85، وانظر أيضا النتائج التي استخلصها احمد أمين من هذه الحكاية إذ يذكر أن العلماء كانوا يستنجدون أيضا بالشطار ورؤساء الحرف والصناعات (الفتوات) ليحتموا بهم عند اللزوم، انظر: قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية مادة «نماذج» ص 401-404.
(225) عجائب الآثار، 5: 15.
(226) عجائب الآثار، 5: 132.
(237) عجائب الآثار، 5: 10.
(228) عجائب الآثار، 5: 105-109.
(229) عجائب الآثار، 5: 0 11-132.
(230) عجائب الآثار، 5: 26.
(231) عجائب الآثار، 5: 28.
(233) عجائب الآثار، 6:157.
(233) عجائب الآثار، 6: 231.
(334) عجائب الآثار، 6: 235.
(235) عجائب الآثار، 6: 261.
(236) عجائب الآثار، 7: 410 وانظر أيضا قاموس العادات والتقاليد لأحمد أمين ص 154 مادة حجاج الخضري. ومن الطريف أن ابنته «حجاجة» كانت فتوة أيضا، وكانت تسكن في الحارة التي يسكن فيها احمد أمين نفسه.
(237) عجائب الآثار، 7: 306-316.
(238) عجائب الآثار، 7: 310-311.
(239) بدائع الزهور، 634: 635.
(240) بدائع الزهور، 1060
(241) بدائع الزهور، 1257.
(242) بدائع الزهور، 1177.
(243) انظر ألف ليلة وليلة، 4: 299، وانظر أيضا: قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية، ص 369.
(244) تحفة الأدباء وسلوة الغرباء، إبراهيم بن عبد الرحمن الخياري، 3: 88 وانظر 1: 288. ومن الاستطراد المقبول أن هذا الرحالة (ت 1083 هـ) كان يتمتع بحس حضاري رهيف في البلاد التي زارها وتتمثل هنا في قوله عندما وقف أمام أهرامات مصر مبهورا.. يا أخي لو أن هذه الأهرام بالصين أو المغرب، وسمع بها إنسان لوجب عليه أن يرحل ليشاهدها، و ينظر إلى عجيب حكمتها، فكيف بمن هو مقيم في أرضها ومجاور لها، وله أيضا ذلك-حديث رائع (3: 102) على حين كان المثقفون في عصره وقبل عصره-لا يرون في الأهرامات إلا عملا من أعمال الجن للكفرة الفراعين «وطلسماتهم».

(245) عجائب الآثار، 3: 319-320.

(246) عجائب الآثار، 3:338 وعلى نحو ما رأينا من قبل عند ابن إياس وفيما بين عصر ابن إياس وعصر الجبرتي يظل المصطلح شائعا، اكثر ما شاع، حول فئة من لصوص الحيلة لأسباب اقتصادية واجتماعية على نحو ما نرى أيضا كتاب «هز القحوف في شرح قصيد أبي شادوف» الذي كتب سنة 1030 هـ (2: 328) وكان يوسف الشربيني-مؤلف هذا الكتاب-قد برر من قبل (2: 274) مذهبهم أيضا اللصوصية بأبيات يردونها منسوبة إلى أبي نواس هي:

يقول لي العذول وليس يدري

دع المال الحرام وكن قنوعا

إذا أنا لم أجد مالا حلالا

ولم أكل حراما مت جوعا

(247) عجائب الآثار، 3: 341-342.

(248) عجائب الآثار، 4: 335

(249) عجائب الآثار، 4: 85.

(250) بدائع الزهور، 1008-1009.

(251) بدائع الزهور، 226-227.

(252) عجائب الآثار، 7: 288.

(253) بدائع الزهور، 645, 13.

(254) بدائع الزهور، 762.

(255) بدائع الزهور، 1017.

(256) بدائع الزهور، 281، وحول مصطلح منسر انظر: قاموس العادات-والتقاليد والتعابير المصرية، احمد أمين ص 445.

(257) بدائع الزهور، انظر على سبيل المثال: 373, 527, 533, 582, 614, 628, 629, 846, 859، 991... الخ.

(258) بدائع الزهور، 714- 715.

(259) بدائع الزهور، 751, 1095.

(260) بدائع الزهور، 13.

(261) بدائع الزهور، 658.

(263) تاريخ ابن الوردي، 2: 290.

(263) الاعتبار، 44 وقد ذكر مؤلفه شيئا من أخبار اللصوص والشطار وحكاياتهم، 147, 183 وما بعدهما.

(264) نفسه، 79, 153, 230، وانظر أيضا: النوادر السلطانية لابن شدا د، 145.

(265) تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي، احمد صادق سعد ص 473.

(266) بدائع الزهور، 828.

(267) بدائع الزهور، 1095.

(268) بدائع الزهور، 1202.

(269) بدائع الزهور، 1120.

(270) بدائع الزهور، 1130-1131.

(271) حول المضمون السياسي والاقتصادي والمذهبي لحركات العربان وأسبابها انظر: تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي ص 475- 483، والمراجع التي ذكرها المؤلف وانظر أيضا المجتمع المصري في عصور المماليك ص 52- 54 وانظر أيضا: الثنائية في ألف ليلة وليلة، ص 81 وما بعدها.

(272) انظر نماذج لذلك في بدائع الزهور، ص 171-172 ,216-217 , 353، 398 , 429 , 434 , 512 , 616 , 715 , 844 , 1054 , 1226-1327 .

(273) النجوم الزاهرة 8: 149 وما بعدها

(274) انظر مثالا لذلك في عجائب الآثار، 5: 140 وما بعدها.

(275) عجائب الآثار، 4: 7- 308 , 77 , 341. ومواضع أخرى كثيرة يصعب حصرها، وبلغ من عداء الوجدان الشعبي في مصر للأعراب أن ضرب فيهم وفي ظلمهم المثل فقال «ظلم الترك ولا عدل العرب» انظر: قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية، احمد أمين ص 64.. وانظر فيه أيضا المواد: بدو: 81. برطمه: 85. أعراب: 49 أتراك: 23.

(276) عجائب الآثار، 2: 286.

(277) عجائب الآثار، 7: 91.

(278) عجائب الآثار، 7: 357.

(279) عجائب الآثار، 7:413 , 416 , 480.

(280) عجائب الآثار، 7: 448.

(281) انظر: إغاثة الأمة للمقريزي ص 11: 45، والمجتمع المصري في عصور المماليك ص 37

(282) حضارة الإسلام، د. حسين مؤنس ص 215-228 ويطلق المؤلف عليهم «أصحاب الصوفية الشعبية».

(283) إغاثة الأمة، ص 44- 45، وقد ذكر المقريزي في هذا الكتاب أن المجاعات من أسباب الهجرة إلى القاهرة، فذكر في حوادث سنة 596 «فتكاثر مجيء الناس إلى القاهرة من الجوع» انظر ص 29 من كتابه.

(284) إغاثة الأمة، ص 4، ص 43-62.

(285) انظر: تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي، ص 473 , 522 ومصادر النقل هناك.

- التاريخ الاجتماعي للقاهرة العثمانية، ص 275-284.

- النقابات الإسلامية لبرنارد لويس، ش جمة د. عبد العزيز الدوري وقد نشرت الترجمة العربية في مجلة الرسالة سنة 1940. الأعداد: 355 , 356 , 357 , 362.

- -المجتمع المصري في عصور المماليك، ص 36- 37 والمراجع التي ذكرت هناك.

- حضارة الإسلام، ص 239-243.

(286) عن الأبعاد السياسية والاقتصادية للحركات الشعبية التي تزعمها الزعار، انظر التاريخ الاجتماعي للقاهرة العثمانية، ص 280-297.

تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي ص 279 , 167 , 312-316.

النقابات الإسلامية، ترجمة الدوري، مجلة الرسالة، ص 735، العدد 356. سنة 1940.

(287) انظر: التاريخ الاجتماعي للقاهرة العثانية، ص 272-274.

(288) نفسه، 282-283، وانظر أيضا: قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية، احمد أمين ص 403. (عن بقايا تقاليدهم، وأزيائهم ولغتهم الاصطلاحية الخاصة).

(289) المكافأة، ص 99- 100 مطبعة الجمالية-القاهرة 1914.
(290) النثر الفني في القرن الرابع، ا: 366-367- دار الجيل-بيروت 1975.
(291) شخصية مصر ص 134.
(292) عن بقايا الظاهرة في العراق «الأشقياء» والإعجاب الشعبي الشديد بهم والفرق بينهم وبين العيارين انظر: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، د. علي الوردي ا: 23- 32, 163- 169، 2: 4- 308: 186- 179, 4: 213- 219 ومن الجدير بالذكر أن الدكتور علي الوردي يجد صلة بين بعض «الأشقياء» وشخصية «روبن هود» والدور المشترك (4: 213- 219) كما ذكر أن-أشقياء العراق لهم زي خاص ومشية مميزة (ا: 24- 25) كما يطلق على بعضهم «سبع الليل» وانهم يتشابهون في آدابهم وأخلاقياتهم مع أبناء الليل والفتوات في صعيد مصر. وأن كل فريق من هؤلاء يتميز بالتعصب الشديد لحلته.. وقد لاحظت أنها سمة قديمة جدا انظر: الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي 3: 188
ولعل اشهر نموذج لأبناء الليل في التراث الشعبي المصري هو ابن عروس الذي أضفت عليه الحواديت والحكايات الشعبية كثيرا من أخلاق الفارس الكامل، لسبب بسيط أنه لم يكن من سقط المتاع كما هي حالهم اليوم. وإنما كان نموذجا يحتذيه آنذاك أبناء الليل، فيختلط-كما يقول رشدي صالح-في أعمالهم وحياتهم الخروج عل القانون بالتمرد على أهل السلطة.. ويقال أن ابن عروس عاش في القرن الثاني عشر الهجري، وظل يقطع الطريق أكثر من ثلاثين عاما خارجا عل القانون، في بعض مناطق الصيد، واثر ذيوع اسمه في عالم اللصوصية بادر الأغنياء وحكام الأقاليم باسترضائه بالأموال اتقاء لشره وصونا لكرامتهم ومكانتهم.. وتؤثر عنه حكايات كثيرة حول الجانب الإنساني فيه إذ كان برا كريما عطوفا بالفقراء والضعفاء والأرامل والأيتام. وزاد من شهرته انه كان «قوالا، يقول الشعر والحكمة»! وقد ظلت أشعاره ومنظوماته الشعبية التي صب فيها كل خبراته وتجاربه في الحياة، فضلا عن مغامراته، سارية ذائعة يرددها المجتمع الشعبي المصري الذي كان يحفظها عن ظهر قلب، حتى وقت قريب، يتمثل فيها الحكمة والعظة ومكارم الأخلاق !! التي يرضى عنها العامة. ولهذا تعد منظوماته ورباعياته وثيقة اجتماعية وتاريخية دالة على ما يؤمن به المجتمع الشعبي من قيم وأعراف لا تزال حية إلى اليوم. لمزيد من التفاصيل عن ابن عروس، انظر: الأدب الشعبي لرشدي صالح الجزء الأول ص 116- 120 , 192-194- مكتبة النهضة المصرية-القاهرة 1971. وانظر أيضا كتاب «ألوان من الفن الشعبي» لمحمد فهمي عبد اللطيف ص 51-55-المكتبة الثقافية-القاهرة.
(293) عن بقيا الظاهرة «الفتوات» في مصر و«الفديوية» انظر:
- الظاهر بيبرس في الأدب الشعبي، للدكتور عبد الحميد يونس، ص: 22- 28, 66- 69, 74- 78.
- دفاع عن الفلكلور، للدكتور عبد الحميد يونس، ص 205- 214.
(294) تجدر الإشارة أيضا إلى أن هذا المعنى قديم جدا، فقد وصف الهمذاني-عل لسان بطله أبي زيد-أبا نواس الشاعر بأنه «فويسق عيار» وذلك في المقامة الإبليسية ص 192 من مقامات الهمذاني.
(295) بدائع الزهور، 1008-1009
(296) من التقاليد الشائعة في بعض البيئات العربية عامة والبيئة المصرية خاصة أن هؤلاء المتمردين ضد السلطة.. احترفوا اللصوصية وقطع الطريق، وكانوا يحظون بهيبة اجتماعية وبحب الناس وتعاطفهم معهم، لا خوفا منهم، ولكن لأن هؤلاء اللصوص «يحترمون» شرف المهنة؟ وتقاليدها، و يتبرءون من يخالفها، ومنها انك إذا ألقيت عليهم السلام مقدما سلمت من شرهم،

وإذا ائتمنتهم حافظوا عل الأمانة فلم يخونوها .. وإذا أكلوا معك-ذات يوم احترموا «العيش والملح» وإذا دخلوا بيتا فكان أول ما صادفهم «رغيف خبز» عادوا دون عدوان عل هذا البيت.. ومنها انهم لا يسطون على امرأة أو أرملة بل يتطوعون لحمايتها وقضاء مصالحها، أيا كانت، وإذا سطوا على بيت، أهله نيام، إلا من طفل رضيع، استيقظ فجأة كفوا عن السرقة.. وتركوا ما بأيديهم. ومن الحوادث الشهيرة في صعيد مصر أن قتل أحد اللصوص طفلا أثناء السطو على بيت، فقتله كبير اللصوص لساعته. ومن هذه التقاليد أيضا انهم لا يسرقون أهل بلدتهم.. و يدافعون عنها ضد مناطق اللصوص الأخرى.. و يرون في سرقة أهل بلدتهم عارا ما بعده عار.

حول بقايا الظاهرة انظر أيضا: قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية، 4، 6، 18، 96، 134، 137-138، 304، 369، 403، 445، 469.

تبقى ملاحظة أخيرة.. هي أن افضل من رسم شخصية اللص المتمرد بالمعنى السياسي والاجتماعي والاقتصادي-ومدى تعاطف العامة معه في أدبنا-المعاصر، هو الروائي الكبير نجيب محفوظ في روايته «اللص والكلاب» وفي ملحمته العظيمة «الحرافيش» حيث الحرافيش عنده هم أولئك العامة من الشطار والعيارين والفتيان (الفتوات) الذين ينبغي أن يعود صراعهم من جديد، وان يستمر ضد قوى الشر (السياسي والاجتماعي والاقتصادي والأخلاقي) شريطة أن يظلوا عل وعي جمعي بعدالة قضيتهم، لا على وعي فردي، مصيره الفشل كما هو الحال مع بطل اللص والكلاب وان يتمسكوا بأسباب القوة العصرية، وان يكونوا على يقين من مباركة السماء لانتفاضاتهم (العنصر الصوفي أو جوهر الدين) لتحقيق العدل والحرية والمساواة والكرامة لكل الطبقات الاجتماعية المظلومة. انظر ملحمة الحرافيش ص 565-0567 الطبعة المصرية. والكاتب المسرحي الفريد فرج في مسرحية «سليمان الحلبي» وحول الموقف السياسي للصوص في هذه المسرحية انظر كتاب: المسرح في الوطن العربي للدكتور علي الراعي، ص 131-133.

(297) انظر: قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية، ص 134 مادة «جدع».

(298) نفسه، ص 138 مادة «جعيدي».

3 حكايات الشطار في الأدب الشعبي العربي

تمهيد

رأينا أثناء العرض التاريخي للانتفاضات الشعبية في العراق والشام ومصر والتي تزعمها أولئك الشطار والعيارون والأحداث والفتيان والحرافيش والزعر والعياق كيف أنها سايرت في دوافعها وغاياتها ونشأتها وتطورها التاريخ العربي والحضارة العربية، وأن ما بينها من فروق لا يعدو أن يكون في المسميات التي أطلقت عليها في هذه البيئات. ورأينا كذلك كيف برزت هذه الطوائف جميعا في المصادر التاريخية والأدبية-على الرغم مما بينهما من تفاوت في الرؤية-بسمات مميزة وملامح مشتركة وقد بلغ من شأنها جميعا أن استأثرت لنفسها بالسلطة السياسية أحيانا، وتقرب بعض الحكام منهم أحيان أخرى، في محاولة يائسة لكسب ودهم، بل أن بعضهم وكل إليهم أمر المحافظة على أمن البلاد وسلامتها كلما خرج الأمر من يده...

وهكذا برزت في التراث الشعبي العربي بأنماطه الفنية المتعددة الحلقات القصصية الخاصة بهؤلاء الشطار والعيارين المتمردين أو الثائرين... وهي الحلقات التي احتلت مكانة متميزة في الأدب

الشعبي، الشفوي والمدون، فيما يعرف باسم أدب الشطار والعيارين.. وقد شاع أدبيا هذان المصطلحان القديمان على غيرهما من المصطلحات التاريخية، كالأحداث والفتيان والحرافيش والزعر والعياق وغيرها. فعرف لصوص ألف ليلة وليلة، والحكايات والسير والملاحم الشعبية باسم الشطار والعيارين، تمييزا لهم عن اللصوص بالمعنى المتعارف عليه وقد برز بعض هؤلاء الشطار في المأثور الشعبي بروزا استقل معه بسيرة من السير الشعبية العربية، ووقف على صعيد واحد في الضمير الشعبي مع أبطالنا الملحميين، مثل عنترة وسيف، وحمزة، وأبي زيد الهلالي، والأميرة ذات الهمة، والظاهر بيبرس، سواء بسواء، تعكس من خلالهم الجماعة الشعبية رأيها ورؤيتها لقضاياها السياسية والاجتماعية، وما ينبغي أن تكون عليه، في خلد الفنان الشعبي المبدع والوجدان القومي المتذوق.

ألف ليلة وليلة

يجمع الباحثون على أن مجموعة حكايات الشطار ومغامراتهم في ألف ليلة وليلة تعد واحدة من أثمن المجموعات التي تتكون منها «حكايات ألف ليلة وليلة» التي يلتقي فيها جمهور الليالي، بنمطين من أنماط اللصوص وقطاع الطرق، أحدهما نمط مرفوض-أدبيا-قوامه لصوص العربان أو قطاع الطرق من الأعراب، وقد رأينا أنه كان كذلك تاريخيا. والآخر قوامه اللصوص الظرفاء من الشطار والعيارين الثائرين والمتمردين. النمط الأول كما صورته ألف ليلة وليلة لا يصدر في لصوصيته إلا عن غايات عدوانية لا جدوى من ورائها إلا القتل والسلب والنهب، بغير سند شرعي أو شعبي مع انعدام الحس بالمسؤولية لدى أصحابه، و يدخل في هذا الفريق أرباب المناسر، ولصوص البحر من العجم (المجوس والفرنجة). وهذه الفئة لا يحظى أبناؤها مطلقا بتعاطف القاص الشعبي أو جمهوره، فخصهم بعدائه وسخريته المرة وتهكمه اللاذع، ولم ينظر إليهم قط نظرة احترام، وإنما رأي في هؤلاء الأعراب كل ما ينبو عن مألوف الحياة الاجتماعية والسياسية التي يتصورها هو وجمهوره «فهم يفعلون بالرعية مالا يفعله الكفرة» و«هم دائما قساة القلوب لا رحمة عندهم ولا شفقة» وهم «عوامل إضرار بالنظام والأمن دائما، يسرقون و يقتلون لا إظهارا للشطارة-بمفهومها الأدبي ولكن كسبا لما

يسرقون ونهبا لمن يقتلون» وهم «يعملون السيف في الجليل والحقير، والغني والفقير، والشيوخ والأطفال والحريم «وهو-من ثم-يسلبهم ما أضفاه على شطارة ممن في النمط الثاني-من شيم الفروسية التي ينبغي أن يتخلق بها الشطار والعيارون [1]. ولهذا لا غرر أن يرسمهم القاص الشعبي في صور بشعة. ويأبى إلا أن ينتقم منهم في نهاية الحكاية.. ويأتي انتقامه معنويا تارة، و يسمهم حينئذ بالغفلة البلهاء، مثال ذلك: صورة البدوي الذي نراه في حكاية «أحمد الدنف مع حسن شومان ودليلة المحتالة» يسير في شوارع بغداد، يشتهي الزلابية-في صورة كاريكاتيرية ساخرة-فتستغل فيه دليلة غفلته وبلاهته واشتهاءه الساذج لطعام المدينة، فحملته على أن يصلب نفسه مكانها، وقد أوهمته أن هذا هو الطريق الوحيد لما يشتهي.. .. ويجد نفسه في النهاية في موقف لا يحسد عليه، كاد أن يفقد معه حياته.

وقد يكون الانتقام ماديا تارة أخرى، عل شكل هزيمة تحيق بهم على يد أبطال الحكاية في معارك ساخرة أيضا، تكشف عن جبنهم وخورهم، وتصل سخرية القاص منتهاها مما يزعمون أنها البطولة، حين يرسم شجاعة هؤلاء التي لا تواتيهم إلا حين يقعون على قافلة آمنة لا تتمتع بالحماية الكافية.. . ففي حكاية «قضي وكان ما كان» ينوه القاص بما ظهر من شجاعة بطله الذي قتل بمفرده مائة من قطاع الطريق من العربان كما يصور زعيمهم «صياح البدوي» بشكل هذر، فهولا يملك إلا الصياح وهولا يغشى الوغى، ولكنه لا يعف أبدا عند المغنم، لعله يصيب ما يقربه إلى ابنة عمه التي تكرهه على أمل أن يظفر بالزواج منها. وثمة مثل أخر من حكاية «أحمد الدنف» أيضا، حين يسطو «بدوي عاص قاطع طريق مع قبيلته على قافلة لأحد التجار الصالحين، فاستنجد بعلي الزيبق وكان في طريقه قاصدا بغداد، فانتصر له الزيبق وقتل هذا البدوي العاصي ورفع رأسه على رمح، وانطبق على رجاله فهزمهم وولوا الأدبار [2]. ولو شاءت أحداث القصة أن يحقق هؤلاء الأعراب نصرا على بطل القصة لوجدته نصرا رخيصا دائما، يستعدى فيه القاص السلطة والمجتمع على هذا الصنف من قطاع الطريق، كما نرى في حكاية قمر الزمان مع معشوقته حين قطعوا عليه الطريق، فقتلوا رجاله ونهبوا ماله، وكاد يلقى حتفه لولا أنه خلع ثيابه الثمينة ورقد بين قتيلين ولطخ وجهه بالدم حتى ظنوا أنه مقتول، فأخذوا ملابسه

وانصرفوا غير عابئين بشيء. ولما كان القاص يرى أنهم أعداء الحياة.. . فهو لا يستعدى عليهم السلطة العربية فحسب بل أية سلطة يمكن أن تواجههم، ولو كانت سلطة أجنبية «فكأنهم أعداء جميع المجتمعات» ففي حكاية «قضى وكان ما كان» ينتصر ملك الروم نفسه لتاجر عربي، «قطع الطريق عليه ثلاثمائة فارس من أوباش العربان» على حد تعبير القاص.

و يعزو أحد الباحثين هذا الموقف الرافض للقاص بأنه أراد أن يسخر من مفهوم الشجاعة والفروسية عند هؤلاء الأعراب باعتبارهم فئة زال دورها من الحياة، وأن هذا الرفض الساخر إنما «يعكس بقايا مرحلة أو طبقة تاريخية أذنت بالمغيب منذ وقت طويل، ولما يبق منها إلا صورة باهتة تستحق الشفقة والرثاء عند أهل المدن والريف المستقرين [3]. وأظن أن القاص كان لديه من الدوافع التاريخية والعملية ما يجعله ساخطا دائما على هؤلاء الأعراب الذين ظلوا مصدر خوف حقيقي لسكان المدن والقرى حتى وقت قريب.

أما النمط الآخر من اللصوص الذي تحفل به الليالي العربية، فهو نمط اللصوص الشطار الذي يحظى بإعجاب القاص وتعاطف الجمهور.. . وهو نمط استوقف دارسي ألف ليلة وليلة من المستشرقين والعرب، لأكثر من سبب، فوقف بعضهم-في مجال البحث عن مصادر ألف ليلة وليلة وأصولها وطبقاتها-عند قصص الشطار والعيارين، باعتبارها من إبداع الطبقة القاهرية وحدها [4] وأنها كانت آخر ما أضيف إلى الليالي من قصص في أواخر القرن الرابع عشر تقريبا. وذهب هؤلاء الباحثون-من ثم-إلى أن العرب مدينون للمصريين بحكايات هؤلاء اللصوص الأذكياء الذين يتوسلون بالشطارة والعيارة والحيلة. و يأتي على رأس هذا الفريق نولدكه ودي غويه وأو يستروب وماكدونالد وشوفان وليتمان وساليه وسهير القلماوي وعبد الحميد يونس وغيرهم.. ويذهب أحدهم، تأكيدا لهذه النظرية، وتدليلا عل الهوية المصرية لهذا النوع من الحكايات في التراث العربي «إلى أن بعض الموضوعات ترجع إلى مصر القديمة، ذلك أن الصعلوك الأريب علي الزيبق وأحمد الدنف نجد أصلهما ماثلا في القائد المأجور أماسيس» وكان قد قادهم من قبل إلى هذا الرأي «نولدكه» حيث «نجد كنز رامبسينيت Rhampsinit ماثلا في قصة علي الزيبق» ولا نود أن نناقش هذه النظرية

الآن، فقد شكك فيها عن حق من قبل عالمان من علماء الفلكلور هما «كراب» و«طومسون» ثم جاء هذا البحث فأثبت بطلان هذه النظرية.. . ولكن تبيان ذلك موضعه في الدراسة الفنية من هذا البحث. وكل ما يهمنا هنا ما ارتآه هؤلاء الباحثون من دلالات ومقولا تحملتها قصص الشطار وحكاياتهم الزائفة في ألف ليلة وليلة. فعلى حين يرى الدكتور عبد الحميد يونس في أبطالها تعبيرا عن موقف الشعب من التجار والحكام وتجسيما لجانب من جوانب الشخصية القومية في مقابل الدخلاء الذين زاحموه في الحكم والرزق، وضيقوا عليه الخناق في مسالك الحياة، [5] ترى الدكتورة سهير القلماوي-من قبل-رأيا شبيها، وهي تتحدث عن مباركة السلطان (وهو هنا الخليفة الرشيد ذو الرأي السعيد، والنموذج المجسم للعصر الذهبي في الليالي العربية خاصة والأدب الشعبي عامة) للعلاقات العاطفية والاجتماعية والمالية التي تسرد بين الشطار، نظير سكوتهم عن الثورات وقيامهم بالحفاظ على الأمن، حين عجز الآخرون من رجال النظام الرسميين.. . وتقول أيضا في مجال تبريرها لاهتمام القاص بتصوير هؤلاء الشطار «لأنه بهر بمهارتهم، فلم يضع أعمالهم في ميزان الأخلاق أو نظام الدولة، وإنما وضعها في ميزان الألعاب البهلوانية الشائقة التي تسلي وتلذ»[6] في الوقت الذي ذهب فيه باحث ثالث أن استيعاب ألف ليلة لهذا النوع من القصص، إنما جاء لغايات جمالية فحسب، غايتها التطهير النفسي [7] على حين يرى الدكتور علي الراعي أنهم «محتالون لكن شرفاء» [8].

كما يؤكد باحث فلكلوري آخر، أن اهتمام الليالي بحركات العيارين والشطار والفتيان وحكاياتهم على الرغم مما كانت تشيعه عنها الطبقات الخاصة، من الغال في العنف وسفك الدماء، وسرقات في وضح النهار.. . إلى غير ذلك مما يعكس موقف هذه الطبقات الخاصة من الشطار والعيارين إنما يعود «لأن الليالي ترى فيهم غير ما يراه الحكام والمترفون، ترى اللصوص الحقيقيين هم أولئك الذين يتحكمون برقاب الناس، و يسلبونهم قوتهم، والسفاحين هم الجلاوزة الذين يديرون ظهورهم للقانون والعدل. أما هؤلاء العيارون والشطار والفتيان فلهم مفاهيمهم ومواقفهم وطرقهم الخاصة في الحياة، وقيمها وأساليبها، إنهم مع الشعب، مع العامة ضد مستغليهم، وسالبي قوتهم وحرياتهم، سواء رضيت القوانين الوضعية أم احتجت... بعد أن

فتنت الجماهير بهذه الحركات التي كان من أبرز صفاتها الصدق والأمانة.. ومحاربة السلطان الجائر، والوقوف إلى جانب الفقراء والمستغلين... إلى آخر قيم الفروسية وشرائطها في تلك الحقبة [9]».

ومهما كان رأي الباحثين في أدب الشطار في ألف ليلة وليلة ودلالا ته السياسية الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والجمالية- وسنعود لمناقشة آرائهم عند الدراسة الموضوعية في نهاية هذا البحث-فانهم يجمعون عل أن أسطع نماذج حكايات الشطار في ألف ليلة وليلة هو «قصة دليلة المحتالة وعلي الزيبق المصري» التي تعكس مغامرات «شطار مصر وفتيان العراق» على حد تعبير الحكاية، كلما جمعت بينهما في عبارة واحدة. ومن هؤلاء الشطار أحمد الدنف وحسن شومان وزينب بنت دليلة وغيرهم ممن يصادفنا في غير هذه القصة. فنحن نلتقي بهم ني حكاية«علاء الدين أبي الشامات» وهي مع حكاية «دليلة وعلي الزيبق» يأتيان في سبعين ليلة [10].. . وفيهما يرحل شطار مصر إلى بغداد لمنافسة فتيانها وشطارها للفوز برضى الخليفة الرشيد.. . وفي شوارع بغداد وأزقتها ومحلاتها يقومون باستعراض مهاراتهم الغريبة وحيلهم العجيبة في الكيد والضحك على الناس وعلى صاحب الشرطة وغيرهم من القائمين على حفظ البلاد وأمنها. كما حصل بدليلة وابنتها زينب في قصة «العاشق والمعشوق»[11]، إحدى أجمل قصص الحب في ألف ليلة وليلة. ونلتقي بجماعة أحمد الدنف أو شطاره أو «صبيانه» أو مشاديده [12] في قصة «علي شار مع زمرد الجارية»[13]، كما نلتقي بغير هؤلاء من اللصوص والشطار والعيار والفتيان والزعر في غير هذه الحكايات، ولاسيما حكايات المغامرات. مثل حكاية أبي صير وأبي قير وحكاية معروف الإسكافي. ونكتفي هنا باستعراض «قصة دليلة المحتالة وعلي الزيبق [14]» فهي تشتمل على أهم أبطال الشطار في الليالي، وحيلهم وملاعيبهم وتكشف أحداثها عن سمات أدب الشطار في ألف ليلة وليلة، فضلا عن كونها «نواة» سيرة أشطر الشطار في التراث الشعبي العربي بعامة.

تدور أحداث هذه الحكاية وعنوانها المطبوع «حكاية أحمد الدنف وحسن شومان مع دليلة المحتالة وبنتها زينب النصابة» في بغداد، في عصر هارون الرشيد حيث كان أحمد الدنف وحسن شومان «صاحبي مكر وحيل ولهما أفعال عجيبة [15]» ولهذه الصفات التي كشف عنها القاص من خلال عدة

مواقف-يذيع صيتهم، فيستخدمهما الخليفة عل درك بغداد، بعد أن خلع عليهما وجعل لكل منهما جامكية (مرتب) في كل شهر ألف دينار.. . وكان كل منهما «مقدما» له أربعون شاطرا من تحت يده [16].

وكان احمد الدنف-الذي تولى مقدمية «درك البر» قد جاء من مصر مطرودا، إثر صراع نشب بينه وبين بعض منافسيه في تولي درك مصر، ولعب «مناصف» في بغداد، استطاع بواسطتها أن يحظى بإعجاب الخليفة وثقته فوكل إليه أمر «مقدمية» درك بغداد إثر وفاة «مقدم» بغداد، وكان زوجا لدليلة المحتالة، فانقطع عنها راتبه بطبيعة الحال ولما كانت الوظائف وراثية، فقد كان ظنها أن تحظى على الأقل بشيء من راتب زوجها.

وكان أن أثار انقطاع الراتب عنها حفيظتها هي وابنتها زينب، ولما كانت دليلة لا تقل عن زوجها في «باب المكر والكيد» و«صاحبة حيل وخداع ومناصف» فقد طلبت إليها ابنتها منها «أن تلعب حيلا ومناصف، لعل بذلك يشتهر لنا صيت في بغداد، وتكون لنا جامكية أبينا» فالغاية فيما تبدو محدودة أو ذاتية، ولكنها لا تلبث أن تفصح عن أبعادها العامة أثناء عمل هذه الحيل والمناصف والملاعيب.. فإذا هي موجهة أساسا إلى القائمين على النظام والمسؤولية عن أمن الدولة.. وتعكس خلال التحدي أو الصراع بين الطرفين مدى العفن الداخلي الذي يستشري في جسد الدولة. وكان أن صادف نداء زينب هوى في نفس دليلة، فاستجابت وشرعت تعمل «المناصف» أو «الملاعيب» على حد تعبير الحكاية.

لم يكن محض مصادفة أن يكون أول ملعوب موجها ضد كبير الجاويشيه نفسه في بغداد، ويدعى حسن شر الطريق «(لاحظ نمطية الاسم).. حيث تزيت بزي أحد الفقراء من الصوفية، ولعبت أول «منصف» لها على زوجته شخصيا، وعلى ابن تاجر ثري وصباغ ومكاري وقد خدع بها كل منهم «لشيء في نفس يعقوب» فاندفع وراءها في بلاهة شديدة، دفع بعدها الثمن غاليا، وقد سلبتهم جميعا أموالهم وثيابهم وتركتهم جميعا في مواقف مخزية تماما (بما في ذلك العري الجسدي والنفسي والأخلاقي) وكان هذا أول الملاعيب التي اهتزت لها بغداد، وتشوقت لترى ماذا يفعل القائمون عل نظام الشرطة.. أمام هذا «الشاطر» المجهول.. الجديد.

ولم يكن محض مصادفة أيضا، أن يكون الملعوب الثاني لها موجها ضد

«شاه بندر التجار» و«عذره اليهودي اكبر جواهرجية بغداد» في وقت معا، بعد حيلة جهنمية لا يصلح في سردها تلخيص أو إيجاز، يضيق به المقام ولم يكن محض مصادفة كذلك، أن يكون المنصف الثالث موجها ضد والي بغداد نفسه، وذلك حين قبض على دليلة ورفع أمرها إليه فأمر بإعدامها، ولكنها استطاعت-بعد أن خدعت بدويا يتسكع في شوارع بغداد بحثا عن الزلابية-أن تنجو بنفسها، وأن تبيع كل ضحاياها لزوجة الوالي نفسه الذي لا يشبع من اقتناء الجواري والعبيد والمماليك، وتفوز بثمنهم ويكون هذا ملعوبا آخر من ملاعيب دليلة.. وفي كل ملعوب يكثر ضحاياها بشكل تراكمي، فعلى الرغم من أن كل منصف يختلف عن الآخر، في غايته، وأسلوبه، وضحيته، فإن القاص حرص عل أن تلتقي كل ضحية بالآخرين، والكل يسير في شبه مظاهرة وعلى رأسهم الوالي وصاحب الشرطة في شوارع بغداد بحثا عن دليلة التي تكون حينئذ متنكرة بينهم، تعرف نواياهم، فتسبقهم، فيكون لها ملعوب آخر.. وهكذا بشكل مثير، تهتك معه كرامة الوالي وصاحب الشرطة أمام ضحاياها على اختلاف طبقاتهم إلى أن يستنفد القاص غرضه فيجعل الوالي يرفع الأمر إلى الرشيد، ويعلن عن عجزه في القبض عليها، بل يشكوها له.. وعندئذ يستعين الرشيد بكبير شطاره أحمد الدنف الذي طمأن خاطر الخليفة الثائر الذي أحس أن دليلة «خرقت حرمة الخلافة بهذه المناصف» وظل به حتى هدأت ثائرته، ولم يفعل مثلما فعل الوالي العاجز، أو صاحب الشرطة الباطش، في أن يستعدي الخليفة عليها، بل طلب لها العفو.. (وهذا ملمح مشترك من ملامح العلاقات التي تحكم الشطار فيما بينهم) وطلب لها «منديل الأمان فهي» ما عملت هذه الملاعيب طمعا في حوائج الناس، «ولكن لبيان شطارتها وشطارة بنتها لأجل أن ترتب لها راتب زوجها ولبنتها مثل راتب أبيها». وعندما ترى «منديل الأمان» الذي بعث به الخليفة تعرف أنها نجحت في بلوغ غايتها فردت حوائج الناس ومثلت بين يديه، وعندئذ غدر بها الخليفة وأمر بقطع رأسها فاستنجدت بأحمد الدنف وحسن شومان-مقدمي الميمنة والميسرة أو البر والبحر-فعفا عنها الرشيد، ثم سألها يا عجوز، ما أسمك فقالت: دليلة، فقال: ما أنت إلا حيالة محتالة، فلقبت بدليلة المحتالة، ثم قال لها: لأي شيء عملت هذه المناصف، وأتعبت قلوبنا؟ فقالت: أنا ما فعلت ذلك بقصد

الطمع في متاع الناس، ولكن سمعت بمناصف أحمد الدنف، ومناصف حسن شومان، فقلت أعمل مثلهما، وقد رددت حوائج الناس، فأعجب الرشيد بصراحتها وصدقها، وخلع عليها وأكرمها غاية الإكرام وأمر لها ولابنتها بجامكية زوجها، وكان هذا انتصارا للقاص نفسه، الذي جعلها تضحك على ذقون الناس والسلطة.

تنتهي الحكاية الأولى عند هذا الحد، إذ يكون الناص قد نجح في رسم أبعاد شخصية الشاطر، أو اللص الظريف ومغامراته و بيان أبعاد الصراع بين الشطار من ناحية ورجال الأمن والتجار من ناحية أخرى،

وهو الصراع الذي انتهى بإثبات عجز والى بغداد وفشله في القبض على دليلة المحتالة، حتى استأمن لها أحمد الدنف وقد صورت الحكاية مدى غطرسة هذا الوالي وثرائه الفاحش.. ومما له مغزى أنه لا يظهر في أحداث الحكاية إلا نائما (!!) أو في موقف تجرأ فيه الشطار عليه، وهو في الحالين لا هم له إلا القصف والعزف والمال والجواري.. حتى إذا ما اطمأن إلى شئ من هذا كله دفع بالبطل علي الزيبق في حكاية تالية لها.. وثيقة الصلة بها فنيا وعضويا حتى لتعد حلقة مكملة للحلقة الأولى من مسلسل الشطار.. فيجعل دليلة لا تقنع بالجامكية أو المرتب، فبمقدورها أن تسرق أضعاف أضعافه لو كان المال غايتها، ولكنها تطمع في الوصول إلى السلطة التي تسمى «مقدمية» درك بغداد، فهي في رأي المجتمع الشعبي اكثر صلة بأمن العامة واستقرارهم من وظيفة الوالي «القابع في قصره أو مجلسه لا يدري شيئا عن معاناة الناس، فالقضية عندهم ليست قضية تشريع أو أحكام بقدر ما هي قضية تنفيذ أو تطبيق عادل وحازم لهذا التشريع، بعد فساد الذمم.. ذمم الوالي وصاحب الشرطة وكبير الجاويشية الذي سموه «حسن شر الطريق، لكون لكمته أو ضربته تسبق كلمته» الأمر الذي يعكس مدى خوف العامة منهم جميعا. تهدد دليلة أحمد الدنف وتسعى للفوز بمقدمية بغداد، التي كانت لزوجها من بغداد، فيبعث إلى مصر في طلب تلميذه النجيب «الشاطر علي الزيبق المصري» و يغريه: «لعلك تلعب منصفا في بغداد يقربك من الخليفة» والحق أنه يريد أن يحميه من «مناصف دليلة».. .. ونعرف من بداية حكايته في الليالي أنه من كبار الشطار في مصر وله «قاعة باسمه» تعرف باسم «قاعة الزعر» أو الشطار (على غرار

القاعات التي كانت لسلاطين مصر وكبار أمراء المماليك) وإن «صبيانه أربعون شاطرا» هم رجاله و «عصبته» أو «عزوته» وعليهم «نقيب» يتدبر شئونهم، ونعرف من البداية أيضا أن العلاقة بين كبير الشطار أحمد الدنف ومريده الشاطر علي الزيبق علاقة يحكمها العهد «في الله» وكان مقدم الدرك في مصر آنذاك-صلاح الدين المصري ولم يكن شريفا أو طاهر الذيل-فأقضى مضجعه علي الزيبق و «خرم هيبته» و«فضح حقيقته للناس» أو بالأحرى حقيقة نظام الأمن الداخلي.. ومن ثم لم يكن من هم لصلاح الدين ورجاله الأربعين إلا الخلاص من الزيبق.. فيعملون مكائد للشاطر علي، ويظنون أنه يقع فيها، فيفتشون عنه، فيجدونه قد هرب كما يهرب الزيبق، فمن أجل ذلك لقبوه بالزيبق.

يلحق الزيبق بأستاذه أو «كبيره» أحمد الدنف.. وفي الطريق يكشف القاص عن شجاعة الزيبق العضلية والعقلية.. وهو تارة يقتل (السبع) وتارة يقتل بدويا عاصيا قاطع طريق، ويهزم قبيلته على مشارف بغداد.. التي ما كاد يصل إليها حتى عجز عن معرفة «قاعة» أحمد الدنف، لا لأن أحدا لم يعرفها، ولكن خوفا من صاحبها، لولا أن دله عليها طفل يدعى «أحمد اللقيط» بحيلة رائعة تؤكد ذكاءه وتفوقه، وانتمائه لدليله المحتالة، وعلى باب هذه القاعة (أو المقر) يكون لعلي الزيبق طرقات خاصة مميزة. يدرك على الفور أحمد الدنف أنها طرقات علي الزيبق المميزة (كان لكل شاطر طرقات خاصة به، لا تفتح له القاعة إلا بها، حتى يكشف أمر من يريد بهم السوء) فيأمر بفتح الباب له، و يستقبله شطار العراق استقبالا يليق برأس شطار مصر غير أن أستاذه أو «كبيره» أحمد الدنف ينصحه بعدم الخروج من القاعة، قاعة الشطار، عدة أيام حتى يسمح له، و يكون هو خلالها قد هيأ له الأمر عند الخليفة، محذرا إياه «فلا تحسب يا ولدي أن بغداد مثل مصر، هذه محل الخلافة، وفيها شطار كثيرون، وتنبت الشطارة فيها كما ينبت البقل في الأرض «ولكن الزيبق بعد ثلاثة أيام لم يطق صبرا فخرج. وحدث أن وقف يشاهد موكب دليلة ورجالها الأربعين شاطرا، يشق شوارع بغداد، فلمحته دليلة، وأدركت بذكائها الخارق أنه لا بد من رجال أحمد الدنف، وعرفت ذلك الغريب زينب ابنتها أيضا، وأدركت ما يجول بخاطر أمها فهدأت من روعها، وبادرت هي مستغلة جمالها الفائق وذكاءها الوقاد-

فلعبت «منصفا» على الزيبق حطت فيه من قدره بعد أن خدعته وقد خانه ذكاؤه هذه المرة بسبب «شهامته» ولم يكن يدري من هي زينب، تلك الغندورة التي أسرته بجمالها ووقع في شركها حتى كاد يفقد حياته في بغداد منذ أول منصف تم عليه «لولا أن أنقذه شطار أحمد الدنف، الذين راحوا يعيرونه هازئين بما فعلته زينب فيه: «كيف تكون رئيس فتيان مصر، وتعريك حبيبة» والحقيقة أن الذي دفع الزيبق، إلى التخلى عن حذره المعهود هو «حبه لهذه الصبية» إذ ما كاد يراها أول مرة حتى نظر إليها نظرة أعقبتها ألف حسرة».. والجدير بالذكر أن زينب حين شرعت تلعب عليه «المنصف» كشفت لها الأحداث عن طيب معدنه وعفته ومروءته وهمته، و يتأكد هذا الموقف الفروسي للزيبق اكثر من مرة في سياق الحكاية، حين شرع يرد على مناصفها وكان بمقدوره أن يفعل ما يشاء وهي أسيرة لديه أو مخدرة فاقدة الرشد، فازداد علوا في نظرها وتقديرا وبادلته حبا بحب ولكنها لم تشأ أن تفصح عن هذا الحب، أو تجعله يثنيها عن عزمها، فقد كانت مثل أمها تخضع قلبها لعقلها، في نطاق تقاليد الشطار المعروفة.

كان الحب حيلة فنية وإنسانية من القاص، إذ أصبح الفوز بقلب زينب يعني الخيط الفني الدقيق الذي يحقق الوحدة العضوية لحكايات الشطار، وتبرير عشرات المناصف والملاعيب فيما بعد. وعلى قدر هذا الحب سوف تكون التضحيات غالية وكبيرة والمناصف أو المغامرات مذهلة وخطيرة وطريفة.. ولكن دليلة لا تعترف بمثل هذا الحب في الصراع القائم أساسا عل الانفراد بمقدمية بغداد.. وهذا الحب، لو تحقق، لكان يعني نهايتها.. وزينب هي الورقة الرابحة في يدها في هذا الصراع ومن ثم فقد أصبح الفوز بقلب زينب هو في حقيقة الأمر صراعا من أجل الفوز بمقدمية بغداد ولكن دونه الأهوال في مجتمع اضطربت فيه الأوضاع، وانقلبت المعايير وتحيفت مقدراته مماليك وملوك الترك والديلم وغيرهم من شذاذ الأرض وأفاقيها.

وتتفق عقلية الزيبق-من أجل هذا الحب-عن عشرات المغامرات الفائقة الحيوية أو المناصف أو الملاعيب كما تسمى في الليالي، وتكشف عن مدى ما يتمتع به الشاطر (الزيبق) من الذكاء الوقاد والبراعة الفائقة فما التحيل والقدرة عل التنكر وتقمص شخصية الكثير من الأنماط البشرية التي تموج

بها بغداد الرشيد، وكان على دليلة-للرد عليه-أن تخلع «لباس الفتوة» حتى لا ينكشف أمرها فيما حاكت-بدورها-من مناصف للزيبق.. وهي مناصف سوف يتدخل فيها أيضا أخوها «زريق السماك، رئيس فتيان أرض العراق الذي ينقب الجبل و يتناول النجم و يأخذ الكحل من العين». ويدرك قبل غيره أن مطلب الزيبق غال، ومن ثم فالثمن الذي ينبغي أن يدفعه الزيبق-يجب كذلك أن يكون كبيرا «يقول زريق، خال زينب حيث ذهب الزيبق يخطبها منه: إن-زينب حالفة ألا يركب صدرها إلا الذي يجيء لها ببدلة قمر بنت عذرة اليهودي، وكذلك التاج والحياصة والناموسة الذهب». وهكذا يضع زريق-السماك لجمال زينب وقلبها ثمنا باهظا، دونه خرط القتاد كما يقولون.. . وعلى الزيبق إن كان جادا في الوصول إلى قلب زينب أن يركب الأخطار، ويواجه الموت المؤكد، قبل أن يسمح له بغزو قلبها والاستمتاع بجمالها، ولكنها حيلة فنية على غاية من الذكاء، يذهب

إليها القاص ليقود بطله الزيبق إلى حيث اخطر مراحل الصراع في الحكاية كلها.. .

فهو صراع سيمضي به الآن إلى الاصطدام بأغنى أغنياء بغداد، عذرة اليهودي، الذي كان يعيش في قصر خارج المملكة، حيطانه طوبة من ذهب، وطوبة من فضة والذي كان يتحدى «شطار مصر وفتيان العراق» في وقت معا.. بل انه كثيرا ما سحرهم إلى قرود وحمير وخنازير كلما سولت لأحدهم نفسه بان يجرؤ فيخطب منه ابنته «قمر» فلما أيست دليلة من الزيبق، طلبت أيضا منه أن يكون مهر ابنتها زينب-بدلة «قمر» الذهبية، عدى أن يفقد حياته على يدي هذا التاجر، الساحر، الذي يستخدم الجن «وكاد الزيبق أن يفقد حياته ثلاث مرات، وباءت محاولاته جميعا بالفشل لولا أن ساعدته «قمر» نفسها بعد أن «وقعت محبته في قلبها وبعد أن تدخلت بعض القوى الغيبية في الصراع ودعت قمر للدخول في دين الإسلام، فشرح الله قلبها للإسلام» وعملت على خلاص البطل وأطلقت سراحه بعد أن سلمت إليه البدلة الذهبية، أو مهر زينب. وتتوالى المغامرات والمفاجآت بعد ذلك كلما أيقن الزيبق أنه قاب قوسين أو أدنى من هدفه، فيسرق أحد شطار دليلة (أحمد اللقيط) البدلة الذهبية من الزيبق وكاد أحدهم أن يسرق حياته من بين جنبيه لولا أن تداركه شطار أحمد الدنف.

لم يكن حادث الاستيلاء على البدلة الذهبية بالحدث العابر.. بل كان واحدا من أحداثها الجسام.. نظرا لنفوذ هذا اليهودي الثري الذي يستخدم الجن في البطش بأعدائه.. فيستدعى الرشيد الزيبق ويتأكد من صحة الخبر بنفسه، فهذا اليهودي الساحر لا قبل لأحد في بغداد لمحاربته. فيغضب الزيبق لغضب الخليفة، و يأبى إلا أن يكون مهر زينب هو رأس هذا اليهودي الساحر، يأتي به ويقدمه للخليفة شريطة أن يتزوج زينب، ويشهد له الخليفة بذلك، وعن طريق الحب أيضا، تساعد «قمر» الزيبق في مهمته، فتدعو أباها للدخول في دين الإسلام بعد أن هداها الله للإسلام، فيأبى هازئا فتقتله. ويأتي الزيبق حاملا رأس هذا اليهودي على رمحه، فكان أن وفي الرشيد بوعده، فزوجه من زينب، وكافأه وخلع عليه وجعله واحدا من أقرب المقربين إليه، وبنى له قاعة بأربعة لواوين وأربعين مخدعا لصبيانه الشطار، وطلب منه أن يبعث في حضورهم من مصر إلى بغداد، ليكون الجميع في خدمة خليفة المسلمين، الذي رتب للجميع جامكيات وأكرمهم غاية الإكرام وخلع عليهم جميعا حين حضورهم دار الخلافة «ثم أمر الرشيد إعجابا منه بالشاطر علي الزيبق، وما جرى منه أو عليه من أحداث-بأن تدون حكايته كلها، وأن توضع في خزانة الخليفة باعتبارها سيرة من جملة السير لامة خير البشر. وبعد فرح باذخ، لم تشهد بغداد مثله، زفت زينب للزيبق.. وقعد الجميع في أرغد عيش وأهناه إلى أن أتاهم هادم اللذات ومفرق الجماعات» (17).

لاشك أن حكايات الشطار، في مثل هذا التلخيص، تبدو ساذجة إذ أن أهم عناصر الإبداع التي تشد القارئ أو المستمع إلى هذا النوع من الحكايات هو عنصر المغامرات التي تقوم على الحيلة والجرأة النفسية والشجاعة، أو ما أطلقت عليه الحكايات مصطلح «مناصف» أو «ملاعيب» وهو عنصر، في حد ذاته، مقبول فنيا، بل لعله العنصر المميز الوحيد الذي يضفي على هذا النوع من الحكايات المزيد من الحيوية ويعطيها شكلها الفني المستقل، والأصيل. وهو نوع من المغامرات، وثيق الصلة بالسلطة السياسية والمجتمع.. . ومن ثم فمن اليسير على الباحث أن يقف على الغايات الموضوعية من وراء هذه الحكايات.. . فالهدف من هذه المناصف، التي يقوم بها الشطار والفتيان، تكشف أول ما تكشف عن عجز السلطة الرسمية، وأن لصوصيتهم

ليست غاية في حد ذاتها بقدر ما هي وسيلة من وسائل التمرد حتى يصل صوتهم إلى الخليفة، ويقف بنفسه على مواطن الخلل في البلاد.. وان ركزت هذه الحكايات على فضح أنماط بشرية مسئولة.. والي بغداد النائم أبدا.. وصاحب الشرطة الباطش أبدا، واليهودي التاجر صاحب قصر الذهب والفضة الذي يخشاه الرشيد قبل أهل البلاد، وقصص الشطار لا تكفي بتعريتهم وفضحهم وكشف زيفهم بل تقضي عليهم أيضا، كلما كان ذلك ضروريا.

ولعلنا لاحظنا أيضا أن القاص هنا لم يشأ أن يجعل الزيبق يقتل عذرة اليهودي الفاحش الثراء والنفوذ، بل جعل نهايته عل يد ابنته (المعتقد الديني) بعد أن أسلمت وكافأها القاص بالزواج (الاقتران) من الزيبق، خاتمة طبيعية لقصة حب رائعة أثمرت نتائجها في تطور الأحداث، والإفصاح عن مغزاها. والقاص حريص دائما على أن تبقى صورة بطله.. وصورة الشطار محببة عند جمهوره.. لا تشوبها شائبة، حتى الصراع القائم بين شطار مصر وفتيان العراق.. . جعله صراعا نزيها، وتنافسا شريفا بين الطائفتين بل مهما بلغ بهم هذا التنافس فيما بينهم فان الحب يظللهم جميعا فهو صراع لا مجال فيه للدم، ولكنه صراع العقل والذكاء والحيلة والمناصف والمصلحة العامة حيث كان لابد لكل فريق أن ينصف خصمه، ويعترف له بالتفوق إذا انتصر عليه.. ومن ثم كان على الزيبق المنتصر أن يعفو عن خصمه فلا يغدر به ولا يبطش.. ولكنه «يعدها عليه واحدة» أي هزيمة، وكأننا في مباراة رياضية. والخليفة نفسه كان الحكم فيها، وكان ذلك صدى لواقع تاريخي، حيث كان بعض الخلفاء الذين يقربون الشطار يشتركون في التحكيم بينهم.. مثال ذلك ما رواه المسعودي من أن الخليفة المتوكل، كان حكما في تلك المباراة التي أعلن فيها أحد الشطار قدرته على سرقة شيء ثمين من دار بختيشوع الطبيب، وكان الأخير قد أعلن أن داره تعز على اشطر الشطار- بفضل وسائله المبتكرة في تحصينها، وإخلاص حرسه. فكان أن نجح الشاطر- واسمه العقاب-في سرقة اثمن شيء يعتز به بختيشوع، بعد أن تنكر وأوهمه أنه رسول عيسى بن مريم إليه.. ثم قام بتخدير حرسه بالبنج، وسرق صندوقا-به هذا الشيء الثمين-وسلمه للخليفة المتوكل، فكسب الرهان، ونال إعجاب المتوكل... وعفا عنه» (18).

هكذا كانت دليلة تفعل مع الزيبق، فتعفو عنه، وهكذا كان الزيبق وأحمد الدنف يفعلان مع دليلة، ويطلبان لها العفو، حتى من الخليفة، الذي أمر على إعدامها بعد أن خرقت هيبته،.. . ولكنهما يشفعان لها عنده حتى يصفح عنها بل يخلع عليها. وهؤلاء الشطار-كما رأينا-يردون ما يسرقون.. . ولا يقتلون بريئا.. . ولا يسطون على فقير.. وهم فوق أن تنال منهم السلطة. وتحكمهم-فيما بينهم-تقاليد وآداب هي أقرب ما تكون إلى آداب الفروسية. وان كان قوامها الملاعيب أو المناصف الرائعة التي نجح القاص الشعبي-ذلك العبقري المجهول-في توظيفها توظيفا فنيا وموضوعيا.. فهي فوق ما تضفيه من إبهار ومتعة وإعجاب بدهاء هؤلاء الشطار من العامة.. . فإنها تسعى إلى تعرية كثير من الأنماط البشرية السلبية وتقف بنا على اوجه الفساد في النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي للدولة، سواء أكانت تلك الأنماط في أعلى درجات السلم الاجتماعي أو من أدنى درجاته، كهذا البدوي الساذج الذي أعماه اشتهاؤه لطعام المدينة، فارتضى أن يصلب بدل دليلة لقاء أكلة زلابية بالعسل، أو المكارى أو البواب أو المزين أو الصباغ أو غيرهم الذين ذهبت ثرواتهم الضئيلة ومبادئهم لقاء وعد موهوم بالثروة الكبيرة.

ولعلنا لاحظنا خلال هذا العرض السريع أن الطابع العام الذي يحكم هؤلاء الشطار، و يسيطر على مغامراتهم ومناصفهم و يوجه علاقاتهم هو خلائق الفروسية، قصد المروءة، فضيلة الفضائل في المجتمع الشعبي، في مثل هذا النوع من الحكايات المدينية، وما يفرع عنها من قيم أخلاقية واجتماعية كالشهامة والنخوة والإيثار والكرم والبذل والعطاء واحترام المرأة وتقديرها والدفاع عنها، وصون شرفها ورعاية الجار وصلته وإغاثة الملهوف وعون الضعفاء ونصرة المظلومين ومساعدة الأرامل، والعفو عن الخصوم، إذا استغاثوا بهم، والدفاع عن الغرباء الشرفاء وبسط حمايتهم عليهم، وتزويد بعضهم بالمال اللازم حتى يعود «من غربته غانما سالما لأهله وعياله» ويسدون دين المديون.. . و يفتقدون غائبهم، و يعودون مريضهم، و يساندون محتاجهم... ويرعون أسرة من يغيب منهم حتى يؤوب أو يموت، فيتعهدون أولاده وزوجته بالتربية والأنفاق المستمرين.

وهكذا نراهم يصدرون في سلوكهم عن تكافل اجتماعي أصيل فيما

بينهم، وهم فرق هذا كله معتزون بأنفسهم وطبقتهم غاية الاعتزاز مقبلون على الحياة في تفاؤل أخاذ. وثمة فضيلة أخرى يمتاز بها هؤلاء الشطار، وهي الحذق والبراعة وخفة الحركة والقدرة على التغلب على الغرماء والمناظرين بالحيل العجيبة، والذكاء الوقاد، وسرعة الخاطر وجسارة القلب وخصوبة الخيال وبراعة التنكر وتقليد اللهجات وتمثيل ذوي العاهات والأنماط البشرية المتعددة، إلى جانب براعتهم في تخدير الخصوم وتعريتهم، ولكنهم في كل هذا لا يسعون في سلب أحد لذات السلب ولا يسرقون لغاية السرقة ولا يستهدفون شرا لذات الشر بفرد أو جماعة.

وحسب الهيئتين السياسية والاجتماعية أن تعترفا-في النهاية بهم وتقر لهم بالحذق، وأن تبوءهم المكانة التي أهلتها لهم براعتهم. حتى دليلة المحتالة هنا تختلف اختلافا جذريا عن «عجوز» ألف ليلة وليلة التي نعرفها جميعا محتالة شريرة توقع بالأبرياء في شباكها وحبائلها[19] بغية الشر والفساد، فهي هنا تسترد حقا مشروعا، كان لها، وليس سلبا لحق هو ملك للغير، شأنها في ذلك-شأن الشطار الأبطال.. . أو أبطال الشطار... وهي كذلك رمز إيجابي رائع، من رموز أدب الشطار، يرتفع القاص الشعبي خلاله بالمرأة العربية إلى مستوى البطولة، فهي لا تقل عن الرجال ذكاء وبراعة وإدراكا للمسؤولية حتى في عالم الشطارة، وهي تقبل التحدي، وتتغلب على صلف الرجل وغروره وتنتصر عليه في مجال «كيد الشطار» إذا كان هذا المجال هو السبيل إلى طموحها في الوصول إلى السلطة (مقدمية بغداد) التي لا يتولاها إلا الرجال الأشداء نظرا لما يحف بها من مخاطر ومكائد، وتحقق لها ما أرادت، فشاركت أحمد الدنف مقدمية بغداد، وكان لها مواكب ورجال، قبل أن تؤول المقدمية إلى الزيبق وزينب

وثمة ملاحظة بشأن لصوص ألف ليلة وليلة.. من غير هؤلاء الشطار.. فهناك لصوص آخرون-رجالا ونساء-بعضهم شرير لا يتعاطف معه القاص الشعبي، لأنه خائن خسيس يسرق من ائتمنه دون هدف أو غاية، فهو من هذه الناحية عنصر إفساد وشر يجب أن يلقى جزاءه في نهاية الحكاية، ومن أوضح نماذجه في الليالي أبو قير[20]. وبعضهم الآخر لص محتال ومع ذلك يتعاطف مع القاص الشعبي، لأنه يسلك في نظره سلوك الشطار فلا يسرق ولا يسلب إلا لغايات نبيلة في نظره. وأوضح نموذج لهذا النوع من

اللصوص «معروف الإسكافي» هذا الفقير اليائس الذي استطاع أن يخدع الملك وأن ينصب على كبار تجار المملكة حتى سلبهم جميعا أموالهم وبضائعهم وما اختزنوه من ذهب وفضة، وجواهر، على أمل أنه صاحب قافلة تجارية مزعومة سوف تلحق به، ثم قام بتوزيع هذه الأموال والبضائع والجواهر جميعا عل الفقراء التي ضجت بالدعاء له.

وإن الملك نفسه وقد وصفته الحكاية بأنه أبخل من أشعب كان أول ضحاياه الذي بادر فسلمه مفاتيح خزائنه، يتصرف فيها كيف يشاء ريثما تحضر هذه القافلة المزعومة حتى إذا ما فرغت خزائن الملك، احتال عليه «معروف» من جديد حتى زوجه ابنته بلا مهر غير الوعود الكاذبة والأماني الواهية بالجواهر والذخائر والقماشات المثمنة التي تحملها القافلة التي لن تصل أبدا، حتى إذا ما كشف أمره، كان معروف «قد ضيع مال الملك وكبار التجار على الرعية» على حد تعبير الحكاية المعروفة باسمه في ألف ليلة وليلة (4: 288-318).

السير والملاحم الشعبية العربية

لم يفرض الشطار والعيارون وجودهم على عالم ألف ليلة وليلة فحسب، بل فرض هذا النمط «البطولي» وجوده أيضا في عالم الملاحم والسير الشعبية العربية حيث ميدان «البطولة» القومية والعسكرية (الشعبية) التي تتمحور حولها هذه السير والملاحم. ومن ثم كان طبيعيا أن تحتفي بقصص هؤلاء الشطار والعيارين وحكاياتهم وأخبارهم، تنتظمها في سياقها الفني والتاريخي (الملحمي والشعبي)، وأن ترتقي ببض أبطال الشطار إلى مرتبة البطولة المطلقة. لم تكن محض مصادفة أيضا أن تعقد البطولة (الملحمية) الثانية دائما في السير الشعبية العربية جميعها لهؤلاء الشطار والعيارين، كما سنرى وشيكا. وأن تستوعب قبل ضميرها من أنماط الإبداع الشعبي العربي أكبر كم من قصصهم وأخبارهم، حتى لا تخلو واحدة منها من عشرات الحكايات التي يلعب الشطار والعيارون بطولتها سلبا وإيجابا، الأمر الذي يؤكد إلى أي مدى بلغ تعاطف الوجدان القومي مع هذه الفئة، ورأى في بطولتهم شيئا (قوميا) يستحق الخلود. وقد زاوج القاص الشعبي في إبداعه الملحمي-بين هؤلاء المتمردين-تاريخيا-وبين الدور الثوري للبطل

الملحمي بطريقة لا تتناقض مع أخبارهم التاريخية، وتصوراته «المثالية» للبطولة الملحمية، حين دفع بهم إلى الاصطدام بالبطل الملحمي (القومي + الثقافي) [21] فيكون في هذا الاصطدام قضاء عليهم أو إعلاء من شأنهم، وتتحدد نتائج هذا الصراع سلفا في ضوء البواعث والغايات التي دفعتهم إلى «العصيان» والخروج عل القانون والمجتمع، وفي ضوء ما يؤمنون به من مثل ومبادئ، وفي ضوء ما يتحلون به من شيم الفروسية. فان كانت بواعثهم عدوانية تفتقد شرعية الهدف القومي (الشعبي) فلابد أن يقضي البطل الملحمي عليهم، ويخلص المجتمع من شرورهم. وإن كانت بواعثهم مشروعة (التحرير الاجتماعي والسياسي) [22] فان البطل الملحمي أول من ينتصر لهم، ويتبنى قضاياهم، ويحارب من أجلهم حتى يرفع عنهم ما يستشعرونه من قهر اجتماعي أو اقتصادي أو سياسي، على المستوى الفردي أو القبلي أو القومي، ويخوض من أجلهم صراعا «ملحميا» نبيلا، ومشروعا، فيردون له هذا «الصنيع» مضاعفا بالوقوف إلى جانبه ني نضاله القومي، و يصبحون من فرسانه «المعدودين» ويستشهدون دونه في مشاهد ملحمية خلاقة تشي بمدى حب العامة من جمهور السير والملاحم لهؤلاء اللصوص «الأبطال».
لقد كان يرى فيهم نماذج من البطولة «الواقعية» قريبة من نفسه، تعكس همومه الاجتماعية والاقتصادية اليومية الملموسة، كان يرى فيهم «معاناته وآلامه» حتى عيوبه وصغائره التي لا يبوح بها، عل حين ينبغي أن يبقى البطل الملحمي «مثاليا» في البطولة، وفي سلوكه كليهما، لا يحق له أن يتحتل على أبطال العدو.. أو يخدع خصومه، أو يكذب عليهم أو يهرب من بين أيديهم أو ينقب حصنا فيسرق فرسا أو سلاحا نادرا أو امرأة أو فارسا، أو يضلل خصومه أو يهزأ بهم، أو يلعب عليهم «المناصف والملاعيب» التي تستهوي العامة، وتحقر من شأن هؤلاء الأعداء وصلفهم وغرورهم وزيفهم. وفيه عبث العامة ولهوهم ومكرهم.. إلى غير ذلك مما قد يشوب بطولة البطل الملحمي أو يقلل من شأن «المثاليات» التي يجسمها. وهو أمر كان يمتع جمهور الملاحم والسير الشعبية إمتاعا كبيرا، وكان يدركه جيدا مبدعو السير والملاحم، فاكثروا من حكايات الشطار والعيارين وربما بالغوا في وصف حيلهم ومناصفهم، بل زودوهم ببعض «الذخائر المطلسمة» والأدوات الخارقة التي تساعدهم على التنكر والتحيل، غير أن الباحث يرى هذه

«المتعة» أو «البهجة» التي تحدثها «ملاعيب» الشطار وحيلهم لا تكفي لتبرير هذه الكثرة الكثيرة من قصص اللصوص في مجال البطولة الملحمية (القومية) إلا إذا وضعنا في الاعتبار أمرا اكثر أهمية.. إن مبدعي الملاحم والسير ومتذوقيها كانوا يرون في هذا النوع من البطولة جزءا من البطولة القومية التي تستحق التأريخ لها.. . وغني عن القول إن السير الشعبية [23] هي تاريخ شعبي للبطولات الشعبية، يختلف كليا عن التأريخ الرسمي للحكام والقواد الرسميين.. الأول يحفل بتاريخ العامة أو بالأحرى تصورهم لما ينبغي أن يكون عليه تاريخهم، أما الآخر فهو لا يحفل إلا بتاريخ الحكام والجيوش الرسمية.. . ويحكي الوقائع والأحداث، كما كانت، وكما ينبغي أن ترضى عنها الطبقات الحاكمة. التأريخ الشعبي هنا يأتي مزيجا من الحقيقة والخيال، من الممكن والمستحيل، من الواقع والحلم وصولا إلى ما ينبغي أن يكون عليه «التاريخ القومي» في التصور الشعبي.

وقبل أن نقف بشيء من التفصيل والتمثيل لقصص الشطار في السير الشعبية، ثمة ملاحظة جديرة بالاعتبار، هي أن سيرة عنترة قد استوعبت بطولة صعاليك الجاهلية، وسيرة حمزة العرب استوعبت بطولة شطار العراق ضد النفوذ الفارسي بخاصة، وسيرة الأميرة ذات الهمة استوعبت شطار الثغور وعياريهم، كما أن سيرة الظاهر بيبرس استوعبت شطار مصر والشام. وكذلك جاء النمط البطولي المساعد فيها رمزا لهذا التوزيع (الجغرافي والتاريخي) أيضا [24]. فجاء شيبوب رمزا لصعاليك الجاهلية، وجاء عمر العيار رمزا لشطار العراق، وجاء أبو محمد البطال رمزا لشطار الثغور، وجاء عثمان بن الحبلي رمزا لشطار مصر، وجاء جمال الدين شيحة رمزا لشطار الشام. ولقد تجاوزنا الإشارة إلى سيرة سيف بن ذي يزن حيث النمط البطولي فيها من الجان، في ملحمة تعالج قضية الصراع بين السحر والدين (وبقايا الموروث الأسطوري) وكذلك تجاوزنا الحديث عن السيرة الهلالية فهي تخلو أساسا من النمط البطولي المساعد، المستقل بشخصه، حيث لعب أبو زيد-بطلها الملحمي-هذا الدور أيضا، فجمع بين بطولة السيف وبطولة الشطار (الحيلة) وأصبحت «سكة أبو زيد كلها مسالك» [25] وذلك لأسباب فنية وموضوعية لا مجال لذكرها ثانية [26] ولم تكن محض مصادفة أن يكون النمط البطولي المساعد، في السير والملاحم الشعبية من هذه

الطبقة، طبقة الصعاليك والشطار والعيار والزعار وأشباههم ممن وسمهم التاريخ الرسمي باللصوصية والعصيان، ورؤوس الشر والفساد ولم تكن محض مصادفة أيضا أن يكون أقرب الفرسان إلى قلب البطل الملحمي وأكثرهم التفافا حوله والتصاقا به هم من هذه الطبقة. وإذا كان القاص الشعبي قد عقد بطولة السيف للبطل الملحمي واعتمدها فيصلا في الوقائع والأحداث الكبرى، فانه قد عقد لهؤلاء الشطار والعيارين بطولة الكيد والحيلة والخداع.. واعتمدها فيصلا في كثير من المواقف، والحرب سيف وخدعة معا. وهم بهذه المشاركة «الملحمية» جزء من صناع «التاريخ القومي» الملحمي. وفي هذا وحده-كما سبق-ما يؤكد مدى تعاطف الوجدان القومي أو الضمير الشعبي مع هؤلاء «اللصوص وقطاع الطريق» وكيف ارتقى بهم إلى مصاف البطولة «القومية» بعد أن وظف روح التمرد والثورة لديهم توظيفا قوميا لا فرديا، فنأى بهم عن روح التمرد الفردي، ووحد صفوفهم مع صفوف البطل الملحمي المثال تحقيقا للغايات القومية (السياسية والاجتماعية) وانتصارا للفضائل والمثل والمعايير التي تنشدها الجماعة وتسعى لتحقيقها وتأكيدها في إبداعها الشعبي.

وفي الصفحات التالية، نحاول أن نشير إلى نماذج من قصص الشطار، في السير والملاحم الشعبية الأربعة التي حددناه، ونقف كذلك-في حدود الموضوع الذي تعالجه هذه الدراسة-على أبعاد التشخيص الملحمي لهذا النمط البطولي المساعد، والإشارة إلى شيء من ملامحه الجسدية والنفسية والعقلية [27].. . الخ كما رسمتها ريشة الفنان الشعبي ولا مناص لنا-التزاما بحجم هذا الكتاب-من الإيجاز واختيار بعض اللقطات الدالة.

أ- سيرة عنترة بن شداد:

استوعبت هذه السيرة قصص اللصوص وقطاع الطرق من صعاليك الجاهلية ولم تشر من قريب أو بعيد إلى الشطار والعيارين، اتساقا مع الزمان والمكان اللذين دارت فيهما الأحداث. وقد ميزت بين نوعين من اللصوص الصعاليك:

نوع تعاطف معه القاص، وعلى رأسه عروة بن الورد الذي وصفته السيرة بأنه «يحب الفقراء ويذبح لهم، ويطعمهم، وينفق عليهم كل ما كان معه،

ولهذا سمته العرب «عروة الصعاليك» وكانت تتحدث بكرمه وكريم أخلاقه[28] وهو عروة العقل والكرم والفروسية وحسن الشيم [29] و«كان لعروة مائة فارس تركب لركوبه وتنزل لنزوله [30]» و«يقرون له بالفتوة ويشهدون له بحسن الأخلاق والشيم وحفظ الذمام، والعطف على الفقراء وما يفعل في حق الأرامل والأيتام» [31] وهو صاحب الغارات المذكورة والمقامات المشهورة[32].

يتحول من خصم شرس لعنترة إلى صديق حميم له ورفيق سلاح يسير في ركابه، إثر موقف فروسي نبيل لعنترة[33] ووقف مع عنترة في صراعه الداخلي ضد قومه (التحرير الاجتماعي) واشترك معه في حروبه الخارجية، في بلاد الفرس والروم [34] حتى إذا ما قتل في الحرب التزم بالإنفاق على أسرته وحماية أولاده وزوجته وصعاليكه المائة، وظل يوزع عليهم سهم عروة عند الغنائم، وأخذ له بثأره [35] وعبر مجلدات السيرة الثمانية قص علينا رواة السيرة مواقف طريفة لصعلكة عروة، لا تختلف عما روته كتب الأدب إلا في إضفاء المزيد من التفاصيل والمبالغات. والبطولات التي يقتضيها السياق الفني والصياغة الملحمية التي ارتقت بشخصية عروة من الواقع التاريخي-كما رسمته كتب الأدب والتاريخ-إلى رمز فني يجسد فلسفة الصعاليك «النبلاء» الذين وجهوا نشاطهم نحو الأثرياء، والمترفين لسرقة بعض ما تصل إليه أيديهم من هؤلاء، وتوزيعه على الفقراء والأرامل والأيتام.

ومن هذا النوع أيضا، هؤلاء الصعاليك الذين حال سواد لونهم دون الاعتراف الاجتماعي بهم، فتمردوا عل قبائلهم، وقطعوا عليهم الطريق، دون أن يغير هذا التمرد من واقعهم شيئا، حتى كان لقاؤهم بعنترة الذي أدرك نبل أو شرعية أهدافهم، فانضم إليهم وأنصفهم ووقف إلى جوارهم في حربهم ضد قبائلهم حتى أجبرها على الاعتراف الاجتماعي بهم، فنالوا حريتهم، وتحقق انتماؤهم.. رجالا أو نساء (عبيدا أو إماء) والأمثلة في السيرة اكثر من أن تحصى أو تعد، ويكفي أن نشير هنا إلى قصة تحرير خفاف بن ندبة قاطع الطريق المتمرد [36]. وقصة تحرير غمرة القطاعية، قاطعة الطريق المعروفة بهدامة الخيل وخواضة الليل [37] وقصة صديقه الفقير، المسيحي، «مقرى الوحش» الذي قطع الطريق [38] حتى يتمكن من تدبير مهر يليق بابنة عمه الثرية.. ومع ذلك لم يفز بها-للتفاوت الطبقي-عل

الرغم من شجاعته حتى كان لقاؤه البطولي مع عنترة الذي عرف قصته فانتصف له، وأغار معا على قوم مقرى الوحش حتى فاز بابنة عمه. ثم انضم إلى عنترة وخاض معه معاركه الداخلية والخارجية.

أما النوع الآخر من صعاليك الجاهلية وشطارها، الذي لم يتعاطف معه القاص، فهو هذا الفريق الذي صدر في سلوكه عن نزعة شريرة، فقطع الطريق للسلب والنهب والقتل، مفتقدا الهدف الاجتماعي النبيل للصعاليك وقطاع الطريق، من هؤلاء قصة قاطع الطريق المعروف بابي الأشبال وكان فارسا جبارا من جبابرة العرب، وفاتكا من فتاكها، وكان طبعه سفك الدماء وقطع الطريق وهتك الحرائر ونهب الأموال، حتى هج الناس إلى رؤوس الجبال خوفا عل الحريم والعيال [39].. فكان أن قتله عنترة شر قتلة. ومن هذا الفريق أيضا الصعلوك المعروف بسليك بن السلكة، ومن على شاكلته من الصعاليك الذين آمنوا بمنطق الدم بغير غاية إنسانية إلا الحقد وحده على المجتمع الذي نبذهم. وهو منطق لا يؤمن به الإبداع الشعبي.. فافتقد سليك، في الملحمة تعاطف القاص الذي صوره في صورة قميئة، قبيحة الشكل، منذ ظهوره على مسرح الأحداث، على الرغم من أنه «كان من جبابرة الزمان، وأن العرب كانت تسميه غول البر» [40] وظل القاص يركز عل نزعته الدموية الشريرة في كل موقف.. حتى لقي مصرعه في النهاية على يد أحد أبناء البطل الملحمي [41].

أما شيبوب النمط البطولي المساعد في السيرة، فكان هو هذا الصعلوك الشاطر.. الذي وصفته السيرة عل هذا النحو:

«هذا آفة الزمان، هذا محنة العربان، هذا مخرب الدور والقصور، هذا أبو الدواهي والأمور، هذا أبو الحيل الواصلة، هذا أبو الأقاويل الفاصلة، هذا صاحب التدابير القاتلة، هذا صاحب النكات المضحكة، هذا البلاء المصبوب، وهذا القضاء المسكوب هذا أخو عنتر، هذا شيبوب» [42]. الذي كان «يسبق في عدوه الغزال وذكر النعام ويقبض على الثعالب بيديه كأنه الثعبان الأرقط والذئب الأمعط وهو ينسف الأرض نسفا ويعسفها عسفا ويهمز همزات الغزال، كأنه النمر الحردان» [43] وقد ظل العين الحارسة، واليد المنقذة لعنترة كلما وقع في أسر أو ضائقة، وهو رسوله في الملمات وعينه على الأعداء، وسابقه إلى أرض القتال، يحطم معنويات خصمه

بألاعيبه وحيله العجيبة[44]. وهو يحقق بحيله وملاعيبه ما يعجز السيف عن تحقيقه، وهو خفيف الظل، مرح، يحب الدعابة، و يسعى إلى إتيانها، يلقي النكتة و يتذوقها في أحلك الظروف. وقد قدمه القاص تقديما طريفا يكشف عن هويته وروحه الساخرة ودوره ودهائه وجرأته ورباطة جأشه وخفة حركته وظرفه في آن واحد. [45] وهو في «فعاله بالأعداء يفوق الشيطان المريد» وهو «آفة العبيد وأقواهم» و«ولا يباريه أحد في رمي النبال» وفعاله «كلها عجائب» ومشورته عين الصواب دائما وقد ترجم القاص هذه الصفات إلى مواقف ووقائع تفيض حيوية ومرحا وإعجابا. ولنقرأ هذا الوصف الرامز لشخصية الشاطر في الملاحم العربية على لسان شيبوب هذه المرة حين ندبه عنترة لإحدى المهام الجسام «أنت تعرف شطارتي وجسارتي، وأنا أخوك شيبوب، مفرج الكروب، وأنا البلاء المصبوب، وأنا مصيبة لكل عدو، وأنا جوهرة لكل محبوب، وأنت تعرف مواقفي وأموري وكل الورى تعرفني، وكل الملوك تفزع مني، تخاف مكري وتكتفي شري، وأنا ابن زبيبة حقا، وكل الناس تخافني غربا وشرقا»[46]. ويظل متميزا بهذه الصفات جميعا، وبفضلها ارتقى حتى أصبح «وزير عنترة ونائبه» حتى إذا ما مات غيله، هلل الأعداء وقالوا إن سعد عنترة زايله «وتجاسروا عليه» على حين راح البطل الملحمي عنترة يرثيه أحر الرثاء، ويأخذ بثأره في مشهد ملحمي. خلاب [47] و يبكي فيه «شطره الآخر» الذي كان عدته وعمدته في الشدائد، ومساعده على الأوابد والركن الذي يعيش في ظله وسيفه الطويل على العداء[48].. الخ.

إن هذا الإعلاء الكبير من شأن شيبوب أشطر الشطار في هذه السيرة، لم يكن إلا إعلاء لطائفة الشطار والعيارين، وتقديرا لدورهم البطولى في هذه السيرة.

ب- سيرة حمزة العرب:

يقدم القاص الشعبي، في هذه السيرة، النمط البطولي المساعد، على هذا النحو:

«.. وكان عمر سريع العدو، لدقة سياقه، وضمور جسمه، قوي العصب مولعا منذ صغره بالركض والقفز.. حتى صار آفة من آفات الزمان، وما إن

وصل سنه عشرة أعوام حتى صار يحسب من أبرع العيارين وأشدهم، وقد تعلم رمي النبال، حتى أصبحت نبلته لا تخطئ أبدا»[39].. وعل هذا النحو يمضي القاص في صياغة تشكيله الجسدي والنفسي، عل نحو يذكرنا بشيبوب، ويطلق عليه منذ الصفحات الأولى «عيار الأمير حمزة» ولا يسميه إلا «عمر العيار». وبينما يشرع الأمير حمزة في تدريب فرسانه «وتنشئتهم تنشئة عسكرية» على حد تعبير السيرة، يشرع عمر بدوره في إعداد رجاله وتنشئتهم تنشئة أخرى.. قال الراوي، فانتخب لنفسه أربعين غلاما، وشرع يعلمهم العيارة، والزلاقة، وأبواب الحيل والخداع، وضرب النبال، وكل ما هو من هذا الباب، باب العيارة [50].

باب العيارة، كما يسميه القاص الشعبي هو باب من أبواب البطولة لا تقل أهمية عن باب السيف وهو متمم له، ومثلما كانت العلاقة بين حمزة-البطل الملحمي-وعيارة عمر هي علاقة أخوة ومصير[51] فكذلك كانت علاقة الأمير عمر-النمط البطولي المساعد-بعياريه الأربعين، يحدب عليهم و يرعى شئونهم، وبينهم عهد وميثاق.. قوامه سلوك فروسي أصيل.. وق ربط باحث تخصص في هذه السيرة موقف عمر من عياريه وموقف عروة بن الورد من صعاليكه، وأطلق على عمر «أبا الصعاليك».

ثم عاد، فربط بينه وبين شيبوب بأكثر من غيره [52] وأظن أن الأقرب إلى الدقة أن نسميه أبا العيارين «فهو لا يترك فرصة ليحمل الدنانير الذهبية إليهم إلا و يغتنمها، ولا يبقي لنفسه إلا المتعة الروحية أو النفسية التي تعود عليه من وراء توزيع المال عل هذا النحو، الذي يتكرر كثيرا في أرجاء السيرة» يقول الراوي ورجع إلى عياريه، فجمعهم حواليه، وقال: جاءكم الرزق فهلموا ورائي، ثم ذهب بهم إلى أكمة عالية-كعادته-فصعد فوقها، ووضع الجراب أمامه، وأخذ قبضة فنثرها عليهم، فهجموا عليهم يلتقطون، واستأنف العمل ثانيا وثالثا، وهم يلتقطون وهو يضحك حتى فرغ الجراب، فحزن كثيرا وقال: كنت أود أن يكون مال الأرض فيه لأنثره عليكم، ولكن لابد من غنيمة ثانية.. وكان العيارون عندهم من المال الشيء الكثير، ما عدا عمر، فانه كان لا يملك دينارا، وإذا وقع بيده الدينار أعطاه لهم [53].

وعلى الرغم مما تحفل به السيرة من الشطار والعيارين وقطاع الطرق، وسراق الليل، فانه كان أمير العيارين بغير منازع، ولا يناديه خصومه أو

أنصاره إلا باسم «الأمير عمر العيار». وقد نجح القاص في تصويره عيارا من الطراز الأول، لماع الذكاء، لماح الخاطر، مجيدا لحيل العيارين والشطار «يتقن كل أبواب الشطارة وفنون التتكر والعيارة، وكل ما هو من هذا الباب»..
وهو يتمتع بالمهارات الفردية التي ينبغي أن يتمتع بها نظراؤه من العيارين مثل سرعة العدو والشجاعة وحضور البديهة وسرعة النكتة والطبيعة المرحة، يقدمه القاص تقديما طريفا ورائعا عل مسرح الأحداث، يشي بما يمكن أن نتوقعه منه [54] وتشكيله الجسدي طريف، وهو في الحرب شديد الوطأة على الخصوم، حتى ليهرب من أمامه جبابرة الفرسان، وصفه واحد منهم ذات مرة ضال «لا ريب أنه من طوائف الجان.. لم أر مثل شكله من بني الإنسان، فهو أصلع الجبهة، أسمر الوجه، مدور العينين، كبير الوسط، صغير القوائم رفيعها، سريع الجري خفيف الوثبات»[55]، وهو-مرة أخرى- في نظر خصومه «لا ريب.. من نسل إبليس»[56] وهو «في الحرب شيطان رجيم»[57] وهو ذو العين الخارقة الذي لا يغيب عنه شيء [58] أي بعيد النظر، قوي البصيرة، مدرك لعواقب الأمور.. وأنه «داهية العرب» واليد اليمنى للبطل، والعقل المدبر وراء انتصارات العرب، ونجاتهم من أحرج المآزق وهزيمة أعدائهم.. رأى فيه «بزرجمهر»، وزير كسرى، وحكيم فارس: فخر العرب وعلة نجاحهم [59].. ولذلك لا غرو أن يصبح الوزير الأكبر لسلطان العرب في أول حكومة عربية ينشئها حمزة، ويبقى في الوزارة إلى أن يموت [60]. وكلما مضينا مع السيرة، يتأكد لدينا أنه العقل المفكر للبطل الملحمي، فلا يقطع رأي دون مشورته [61] ولا تتبلور الغايات القومية في الملحمة إلا بوحي منه [62] حتى صار انتصار العرب على الفرس-في السيرة- وهنا بوجوده «فهو رأس العرب وفخرهم، ولولاه لما نجحوا ولا فازوا، وهو حاميتهم في الليل والنهار» و«هو شيطان في صورة إنسان» وبمقدوره أن يتزيا بزي كل رجل من رجال هذا العالم حبشيا كان أم أعجميا[63]، على الرغم من سواد لونه وهو «فوق كيد كل العيارين والأبالسة أنفسهم»[64].
وهذا لا يعني انه لم يقع ضحية غيره من العيارين، فكثيرا ما وقع ضحية كيدهم، وحيلهم وملاعيبهم، ولكنه كان يعرف كيف يرد الصاع صاعين، في مواقف من اكثر مواقف السيرة إثارة ومتعة. ويزيد من طرافتها ظرفه ولسانه السليط، وبراعة النكتة لديه، ولعل من اكثر هذه المواقف طرافة ما

قام به، بعد أن زودته القوى الغيبية (الخضر عليه السلام) بالذخائر المطلسمة، مثل طاقية الإخفاء، والمرآة والمكحلة التي لا توهب إلا للقوى الخيرة في الملحمة العربية، فكان إذا تكحل بها، ونظر إلى المرآة، وضرب عليها بقضيب ثم طلب منها بحق ما عليها من أسماء وطلاسم أن يصير مثل فلان، فصار مثله طبق الأصل، وما كان ذلك إلا من تدبيره تعالى[65] وكثيرا ما تنكر في صورة خصومه، واندس بينهم وفي بلاطهم وقصورهم (حتى في غرف نومهم) الأمر الذي أوقع رعاياهم في حيرة زائدة وبلبلة عجيبة بحثا عن النسخة الأصلية، وكم من المفارقات الطريفة والخدع الظريفة التي قام بها عمر، بفضل امتلاكه طاقية الإخفاء، في بلاط كسرى حتى «أسقط شرفه أمام قومه»[66] مرارا، انتقاما منه ومن مكائده التي دبرها مع وزيره بختك-عنصر الشر في الملحمة-غدرا بالعرب وتحقيرا من شانهم، فتأتي حيل عمر العيار هنا أشد وقعا في نفوسهم من وقع سيف حمزة نفسه «حتى كاد كسرى يفقد عقله» منها.

كذلك فعل بملك الروم.. بعد أن أعلن الحرب على العرب، وتحالف مع الفرس عليهم. ومع غيره من «الجبابرة العتاة البغاة الطغاة» ولا سيما أولئك الذين ادعوا الربوبية «وفرضوا أنفسهم على شعوبهم فكانوا يعبدونهم من دون الواحد القهار» وظل عمر بهم حتى كشف أمرهم وزيفهم وبطشهم وجبنهم، ولعل أطرف المواقف قاطبة في هذا الباب، ما فعله عمر من حيل ومقالب ومكائد مع «الإله الخوند» أمام رجاله وحاشيته ورعاياه، وكان قد اتخذ سماء من بلور، وجنة وجحيما لأنصاره وخصومه، لمنافقيه ومعارضيه(!!) فلا يدعه عمر حتى يهدم عليه سماءه ويبطل جنته وجحيمه [67].

وعمر العيار مولع بالسخرية من خصومه، ينتصر عليهم في المعركة بحيل ساذجة ولكنها عملية.. فتجفل خيولهم، فيهربون وهم يستعيذون من هذا الشيطان الرجيم أو يسقطون عن جيادهم.. فيلحق بهم ويركب على أكتافهم، ويجردهم من ثيابهم وسلاحهم.. ويفعل فيه ما يحلو له.. ولا يملك القاص الشعبي في كل مرة إلا أن يعلق قائلا: «.. حتى أن فرسان العرب لم تعد قادرة على النظر إليهما من شدة الضحك» [68].

وهو على سخريته عاقل أريب، ذو بصر ثاقب وفراسة لا تخيب.. وهو كذلك معتد بنفسه معتز بكرامته.. يثور لأدنى إهانة حتى لو صدرت من

حمزة، إذا بدر منه سلوك يدل على جحود فضله، ويتهمه حينئذ بالحمق[69].

ولعل مما له مغزى هنا، هذا البعد الجديد الذي أضافه القاص الشعبي على شخصية عمر العيار، ولم نره عند شيبوب الصعاليك هذا البعد يتمثل في هذا «العهد» الذي كان بينهما إذا وقع حمزة في مأزق، فما عليه إلا أن يهتف باسم عياره عمر ثلاث مرات، حتى يجده بين يديه.. مهما كان بعيدا عنه، وكثيرا ما نجد هذا المشهد يتكرر مرارا في السيرة بالفعل.. يحدث أن يؤسر الفرسان وفيهم حمزة-وحمزة لا يؤسر أبدا إلا إذا غضب على عمر العيار-فيلومون حمزة على إغضاب عمر العيار، مما أدى بهم إلى الأسر، فيزعم أنه سيصرخ ثلاث مرات ليجدوا أمامهم عمر، فذلك عهد بينهما «يقول الراوي: وعلا الضجيج فيما بينهم، فمنهم من كان يسخر به وينسبه للخرف.. ومنهم من كان أصفر الوجه باهت النظر مضطرب القلب.. ولم يتم نداءه للمرة الثالثة، حتى انتصب عمر بينهم وصرخ: لبيك يا أمير العرب.. ..» [70] و يوبخ عمر الفرسان، و يعتذر حمزة اليه، «وكانوا لا يظنونه يأتي أبدا»و«قارئو هذه السيرة يعرفرن تمام المعرفة، أنه لولا عمر العيار الذي لملم جراح العرب، بعد أقسى هزيمة نفسية وعسكرية يلقاها حمزة وفرسانه في الملحمة، وانهيار أول حكومة عربية للقي حمزة هذا المصير الأسيف الذي كان بانتظاره، بعد القبض عليه-بالحيلة-أيام النحوس التي أوشك فيها نجم العرب على الأفول» على حد تعبير السيرة[71].

هذا هو دور عمر أمير العيارين.. أو بالأحرى أمير العامة من العيارين.. الرمز الشعبي الرائع في هذه الملحمة القومية.. ترى هل بالغ أحد الباحثين حين ارتقى بعمر حيث قال: لقد كان عمر العيار ينازع حمزة البطولة في الملحمة [72]؟

ولننتقل الآن الى سائر العيارين من الأبطال الثانويين في السيرة أو على وجه التحديد، هذه الفئة من اللصوص المتمردة، التي خرجت على القانون، واحتمت بالجبال أو القلاع والحصون التي استولت عليها، وراحت تقطع الطريق على جند كسرى وقوافل تجار الأعجام-أيام كان العرب خاضعين سياسيا وعسكريا للفرس، و يدفعون لهم الجزية في السيرة-وتشن الغارة على الأمراء والتجار العرب من عملاء الفرس أو «العدو الغازي» كما يقول الراوي. و يلتقي حمزة في مراحل النضال الأولى من حياته، بهؤلاء اللصوص

وقاطعي الطريق، وكان كل منهم قد استقل لنفسه بموضع من الجبال، أو أرض السواد، ونصب من نفسه أميرا على سكانها.. وتزيا بزي الأمراء، فتقع بينه وبينهم الحروب أول الأمر حتى إذا ما انتصرعليهم حمزة بعد معارك ضارية-ولا بد أن ينتصر وهو البطل الملحمي-وقف على مبررات تمردهم وعصيانهم، وأيقن بنبل غاياتهم، وأنه يشترك معهم في ضرورة تحرير العرب من «نير الفرس» على حد تعبير السيرة.. ولكن ليس بهذه الوسيلة «التمرد واللصوصية وقطع الطريق» لأنها لا تعدو أن تكون تمردا فرديا ويجب أن يتعاونوا معا في جبهة واحدة لنصرة العرب.

وتحفل السيرة بنماذج كثيرة من هذا النوع، لعل من أهمها قصة «الفارس المعروف بالأصفران صاحب الحن» الذي يقطع الطريق على أموال تجار الأعجام والذي استولى على أموال قافلة من قوافل كسرى، فلما هزمه حمزة، وطلب منه أن يعيد الأموال المنهوبة رفض قائلا: «إن الأعجام أعداء العرب، وإنهم يسلبون أموالنا عن طريق الجزية، فكيف بعد أن وصلت أموالهم إلينا نعيدها إليهم»؟ [73]. إن قصة هذا الفارس واخرين غيره، مثل قصة فارس الجبل [74]، وقصة الأمير معقل [75] وغيرهم، هي قصة هؤلاء «العصاة» و«اللصوص» و «قاطعي الطريق»-كما أطلق عليهم خصومهم في السيرة-الذين التف حولهم كثير من الشطار والعيارين وانطلقوا جميعا لتحرير العرب من النفوذ الأجنبي، على نحو ما يعرف جمهور هذه السيرة وقراؤها.

إن بطولة مثل هذا الفارس المتمرد، الخارجي وآخرين غيره لا يستوعبهم المقام، هي قصة هؤلاء المتمردين الشطار والعيارين العصاة الذين رفضوا الخضوع للسلطة الأجنبية (النفوذ الفارسي والبويهي والتركي.. . الخ.) فهربوا-مع أتباعهم من الشطار والعيارين-وتحصنوا في الجبال والقلاع والحصون، وشرعوا يقطعون الطريق على الأعجام، ثم أهملتهم ذاكرة التاريخ، ولكن ذكراهم وأخبارهم ظلت عالقة بذاكرة الضمير الشعبي حتى انتظمها قاص شعبي، في حلقات قصصية، وجدت طريقها ضمن السياق العام لهذه الملحمة التي كان الصراع الخارجي فيها بين العرب والفرس أساسا. وقد نجح حمزة في توحيد صفوفهم وكلمتهم وقيادتهم وانطلق بهم في شكل ثورة جماعية-ضد النفوذ الفارسي حتى نجح في تحرير العرب من «النير

الفارسي» وغير الفارسي.

وهذا يعني أن هذه الملحمة تطرح قضية سياسية من أخطر قضايا المجتمع العربي.. مفادها أن التمرد الفردي-مهما سجل من نجاح-فإنه لا يغير من الواقع شيئا، ومحتوم عليه بالفشل في النهاية. أما التمرد الإيجابي، فهو التمرد الجمعي-أو بالأحرى الثورة-وجاءت أحداث السيرة-عبر مسيرة التحرير الكبرى التي قادها حمزة، بعد أن نجح أيضا في تحريض العرب من المحيط إلى الخليج وتوحيد صفوفهم-محققا لهذا الهدف القومي العظيم.

ج- سيرة الأميرة ذات الهمة:

مما وصف به القاص الشعبي، النمط البطولي المساعد، في هذه السيرة، أبا محمد البطال؛ أشطر شطار الثغور الإسلامية، عربيا وعالميا(76) تاريخيا وشعبيا[77] قوله: «هذا مخرب الدور، هذا الموصوف والمصور في البيع والقصور، هذا أبو الدواهي والأمور هذا أبو الحيل الواصلة والخدع القاتلة، والتدابير المهلكة والعجائب المضحكة، والأفعال العظام والأعمال الجسام، هذا الذي لا ينام، هذا سارق الملوك من على أسرتها، صاحب الدواهي التي لا توصف، والوجوه التي لا تعرف هذا الذي يتسلق مثل العنكبوت، هذا مخرب الحصون والبيوت» [78].

وصف لا يختلف كثيرا عما وصف به الراوي من قبل شيبوب.. ويتشابه كثيرا مع عمر العيار.. ويتطابق مع عياري سيرة الظاهر بيبرس وشطارها.

وتزخر هذه السيرة بالكثير من قصص الشطار والعيارين الذين كانوا يخرجون «للغزاة» تاريخيا-مع جند الثغور، و يقيمون معهم هناك، منذ القرن الثاني الهجري خاصة، ولا شك في أن «البطال» كان أشهرهم جميعا.. فحفر اسمه في ذاكرة التاريخ.. وفي ذاكرة الوجدان الشعبي العربي والبيزنطي معا، ولهذا لا غرو أن يبلغ مرتبة الإمارة في الملحمة العربية، فلا تناديه الأميرة ذات الهمة إلا بالأمير الأجل [79] وجعلته الملحمة رأس أرباب الحيل [80] وكان له غلمان أو صبيان يساعدونه و يعاونونه وكلهم شطار وعيارون «يسرقون الكحل من العين».

و يقدمه القاص الشعبي تقديما طريفا رائعا على مسرح الأحداث في أواخر الجزء السابع من هذه السيرة ذات السبعين جزءا.. وكان أول حياته

«بطالا» و«رعديدا» و«كسولا» و«يجبن من أخبار الحرب والقتال» حتى إذا ما حدث هذا التحول النفسي والروحي في حياته، احتفظ باسمه أو بالأحرى بصفته «البطال» و يبرر القاص ذلك تبريرا فنيا فيقول «وما سمي البطال إلا لأنه يبطل بحيله مكائد الأعداء وخدعهم» ومهد القاص لذلك كله فجعله يعثر على كتاب «ينبوع الحكمة» حين كان صغيرا يتلقى العلم، وهو الكتاب الذي تعلم منه فنون الشطارة وأبواب العيارة، وغرائب الحيل وأنواع البراعة والخدع «حتى بات يخاف منه الموت المعجل»[81] ثم جعلته السيرة يمتلك بعد ذلك «ثياب الحيل، والشعور المستعارة والمكاحل (أدوات الماكياج) للتنكر و «هو صاحب ملاعيب وحيل.. ويجيد سبعين لغة ولهجة.. وله قدرة على استخدام البنج وضده (لتخدير الخصوم وخطفهم) وكان يستعين في عيارته ولصوصيته بالمناقب والابريسم والمفاتيح المختلفة، حتى عجزت جميع الحصون والقلاع والمدن والأسوار عن الصمود أمام حيله، الأمر الذي جعل خصومه يرسمون صورته في اكثر من مائة هيئة مختلفة يحتمل أن يتنكر في إحداها» ووضعت صوره «في جميع الأديرة والبيع والكنائس والقصور وخزائن الملوك» [82].

وهذا الخبر قد تردد أيضا في المصادر التاريخية وبلغ خوف الروم منه ومن حيله حدا جعل الأمهات الروميات يخفن أولادهن-إذا بكوا-باسمه كما ذكرت كتب التاريخ، والسيرة أيضا[83] «فما هو إلا شيطان في صورة إنسان»[84].

وكثيرا ما كان يحلو للقاص أن يعقد المقارنات بين بطولته وبطولة الأميرة ذات الهمة-البطلة الملحمية للسيرة-فيقول على لسان البطال للأميرة «أنت تارة بالشجاعة وأنا تارة باللصوصية» [85] والحصون التي يعز على السيف فتحها، تعجز أمام حيله ومكائده وعيارته.. وهولا يضيع وقته في «نقب» الحصون بل ما أسهل عليه أن يخدع العسكر و يفتح باب الحصن-من أوسع أبوابه-للمجاهدين بحيل طريفة مثيرة تستهوي جمهور السيرة. ولطالما افتخر بقوله «أنا ما صناعتي الحرب والطعان والضرب، وإنما صناعتي في الحيل والخداع في حصن أو قلعة». ويقولون هم عنه «إذا أراد أن يسرق ملك الروم وكل من في بلاد الروم من أبطال فما أهون ذلك عليه وأيسره»[86] وما اكثر ما فعل ذلك، بحيله الغريبة العجيبة. وما كان اكثر خلاص أبطال المسلمين

على يديه دائما.. في سيرة تتبارى جيوشها الإسلامية والبيزنطية بكثرة ما لديها من شطار وعيارين.

ولطالما تمكن شطار العدو وعياروه من سرقة أبطال المسلمين..والخلفاء العباسيين أيضا، فكانت نجاتهم على يديه دائما. أما إذا وقع هو ضحية كيد شطار العدو وعياريه فلا يهب لخلاصه حينئذ إلا الأميرة ذات الهمة نفسها التي كانت تجيد كذلك فنون الشطارة والعيارة، في سيرة تزخر بأخبار هؤلاء العيارين «المطوعة» الذي شاركوا في حرب الثغور.. وهي أخبار وقصص وحكايات، من الطرافة والإثارة والكثرة، بحيث تبدو أنها من صنع مخيلة الرواة والعامة.. إلا أننا نرى أنها تستند-إلى حد كبير-إلى واقع تاريخي [87]. وكان التوسل بالعيارة والخداع-لتحقيق النصر وإملاء الشروط-أمرا معترفا به بين معسكر الإسلام، ومعسكر البيزنطيين المسيحي الذي كان يحفل بدوره بكثير من العيارين وعلى رأسهم «شو مدرس المحتال، وزوجته ذات الدواهي، وغيرهم ولطالما عانى أبطال المسلمين من عيارتهم وحيلهم».

وتجدر الإشارة إلى أن أبا محمد البطال «عيار المسلمين» كما تطلق عليه السيرة كان دائما متفائلا.. ظريفا، حلو النكتة، يرسلها في أشد اللحظات حرجا وضيقا، كما كان يتعالى دائما، بفكاهته وسخريته التي لا تفارقه أبدا-على الأحداث الداخلية، حين كان يغدر خلفاء بني العباس بأبطال السيرة، أو يتخاذلون عن الجهاد. وما أكثر تلك المواقف المتخاذلة التي اتخذها الخلفاء، فلم يعرف اليأس سبيلا إلى قلبه قط.. وكان وحده وراء جمع الكلمة وتوحيد الصف، كذلك كان «صاحب مشورة الأميرة.. فلا يقطع بأمر إلا بعد مشورتها وأخذ رأيها الصائب فإن اتبعوه نجوا وإن خالفوه دفعوا الثمن غاليا[88]. وكان ذا ذكاء وقاد وخيال خلاق.. له بصيرة نافذة، وفراسة لا تخيب، ويد طولى في إنقاذ أبطال المسلمين لهذا لا غرو أن ترد الأميرة «إنه أعز من ولدي عبد الوهاب»[89] البطل الملحمي الثاني في السيرة. وكانت تحذر من تسول له نفسه التقليل من شأنه «أتظن أن الزمان يجود بمثله، لأن الله تعالى جعله نقمة على الروم [90]. والخلفاء إذا ما غدروا به أو تآمروا على أبطال السيرة من المجاهدين أو تخلوا عن دورهم في الدفاع عن دار الإسلام فان أبا محمد البطال سرعان ما كان

يكشف أمرهم، ويفضحهم دائما».

ولعل من أطرف مواقف السيرة تشويقا، موقف أبى محمد البطال (هذا العيار الذي احتفى به ابن الأثير في تاريخه احتفاء يقرب من واقعه القصصي الشعبي) من فتنة الأمين والمأمون، وهي الفتنة التي وقف فيها العيارون إلى جانب الأمين، وكما سبق أن ذكرنا، فعلى حين وقفت الأميرة ذات الهمة إلى جوار الأمين وسائر أبطال السيرة، لأنه الخليفة الشرعي (موقف العيارين أو الجيش الشعبي في بغداد) وقف البطال وحده إلى جانب المأمون (؟!) فسرق أبطال المسلمين وعلى رأسهم الأميرة ذات الهمة (حيث لا ينبغي أن يهزم البطل الملحمي في ميدان القتال) لشل حركة عسكر الأمين من العامة حتى ينتصر المأمون (مصداقا للواقع التاريخي) ولأن هذه السيرة قد سجلت- كما يزعم رواتها الأوائل-بأمر من المعتصم بن المأمون نفسه (وسرقة أبطال الملحمة هنا تبرير فني لهزيمة الأمين-ولهزيمة العامة من العيارين الذين انتصروا له تاريخيا، لكن وقوف ذات الهمة-البطل الشعبي معه-يشي بموقف العامة في هذه الأزمة).

ولما كان البطل الملحمي في هذه السيرة مسلما، والطابع العام للمعارك هو الجهاد، فإن الوجدان الشعبي أضفى على البطولة والأبطال طابعا دينيا، فارتقى بالأبطال إلى مرتبة الولاية الصوفية (الأمر الذي يشير إلى ارتباط فتوة الثغور بالبعد الديني الصوفي تاريخيا) بما في ذلك البطال، فجعلته السيرة «وليا من أولياء الله الصالحين». [91]

فإذا ما تجاوزنا الحديث عن أبي محمد البطال، النمط البطولي المساعد، إلى نماذج أخرى من البطولات الثانوية التي تزعمها العيارون واللصوص وقطاع الطريق، وجدنا أنفسنا أمام فريقين منهم فريق خرج على الرشيد وحكومته لرفع الظلم أو القهر الاجتماعي عن كواهلهم وكواهل العامة من المعدمين والعاطلين، (لأسباب اقتصادية واجتماعية) وهذا الفريق يؤازره البطل الملحمي و ينتصر له. والفريق الآخر، خرج عن طاعة الخليفة لأسباب مذهبية، أو دينية (المجوسية خاصة) وهذا الفريق «طاغ باغ» يجب أن يوظف البطل الملحمي سيفه للقضاء عليه، وهذا ما حدث.

وقبل أن نقف عند نماذج من الفريقين-للتمثيل-فثمة ملاحظة جديرة بالاعتبار هي أن المجتمع الشعبي لم يشأ أن يدع أبطال السيرة (على الرغم

من معاناتهم الأمرين من غدر الخلفاء بهم وتخاذلهم في الجهاد، وعلى الرغم من قدرتهم العسكرية) يغتصبون الخلافة من الرشيد أو ممن جاء بعده، حين ينحرف بالخلافة عن طريقها السليم، أو لا يقوم بما يجب عليه نحو الرعية، وتبرير ذلك عند القاص والعامة «بأن الخلافة ليست باليد القوية لأنه-أي الخليفة-ورثها من محمد المصطفى»[92] بل إن الأبطال يقفون بشدة، أمام كل من تحاول له نفسه من المتمردين الاستيلاء عل الخلافة ويسعون إلى مقاومته وتقويمه إلى حيث الدفاع عن الدولة ضد أعدائها، وحماية الخليفة نفسه ثم توجيهه إلى الطريق القويم، كلما حاد عنه، ومطالبته أن يطهر بلاطه من كل المنافقين والمحتالين. وعلى رأسهم «القاضي عقبة، شيخ الضلال كما تسميه السيرة» ورمزت به إلى الفساد الداخلي [93]. وما اكثر ما حدث من حروب ووقائع بين جند الثغور بقيادة ذات الهمة والبطال وبين الخليفة لهذا السبب.

ومما له مغراه، أن أبناء الأبطال جميعا يظهرون في بداية أمرهم في السيرة، على أنهم من الخارجين على القانون، وهدفهم جميعا بغداد، حتى إذا ما التقى بهم الأبطال، ودارت الحروب بين الفريقين.. برر هؤلاء المتمردون، أو الثوار إن شئت، انتفاضتهم ضد الخليفة بأسباب سياسية أو اجتماعية حتى إذا ما تمكن الأبطال من تحقيق النصر في الميدان عليهم.. والتمكن من أسرهم، والعفو عنهم إعجابا ببطولتهم وبسالتهم، اكتشفوا أنهم من أبنائهم.. فهل هذا يعني أن الأبطال قد تبنوا هؤلاء الثوار؟ أو إن شئت قلت هل هذا يعني أن الوجدان الشعبي، حين تعاطف معهم، جعلهم من أبناء الأبطال.. . تبريرا لاحتضان البطل الملحمي لهم، ثم تضامنهم معا في مواجهة الواقع الاجتماعي من ناحية وفي ومواجهة أعداء الإسلام من ناحية أخرى في الداخل والخارج، حيث الطريق الصحيح الذي ينبغي أن توجه إليه سيوفهم جميعا؟

واختار للاستشهاد هنا قصة الأمير ظالم بن الغريب ووزيره حمدون المحتال الذي يذكرنا بلص بغداد الظريف ابن حمدي، أو حمدون، على اختلاف الروايات التي رأيناها من قبل في صدر هذا البحث، وقد عنيت السيرة بوصف حمدون، في مواضع متفرقة، وجعلته يمتلك مصر، وبلاد الساحل، وأنه استمر في زحفه حتى أخذ دمشق وحلب، وكسر جند الخليفة،

وتوجه بجنده من المتلثمة إلى بغداد لمحاصرة الخليفة نفسه، ويصل خبره إلى الأبطال في الملحمة، وكان الخليفة قد طردهم من خدمته نتيجة دسيسة رخيصة دسها لهم القاضي عقبة، وكان قد أصبح وزيرا وحينئذ لا يملك الخليفة إلا أن يستنجد بالأبطال، فاستجابوا بعد أن علموا «أخبار المتلثمة وكيف قتلت العباد وملكت البلاد، واكثروا في الأرض الفساد، وقد قيل إن مقدمهم هو بطل من الأبطال، يقال له مكتوم المفضال» (يقصد الأمير ظالم، لاحظ التعاطف الشعبي) ووزير يقال له حمدون المحتال، يفتح الحصون والقلاع، ويمتلك الرساتيق والضياع، وغايته انتزاع الخلافة العباسية.. «ثم تصفه السيرة بأنه الأمير حمدون العيار، وبأنه أمير مقدم موصوف بالعقل والرأي».

أما جيش هذا الخارجي المفضال وأميره العيار «فقد انضافت إليهم العيار وقطاع الطرق والحرامية والكسابة»[94]. وإذا كان من العسير أن نقف على شيء من تفصيل ثورتهم هنا، فإن علينا أن نشير-مجرد إشارة أيضا- إلى أن البطال نفسه تقمص شخصية ابن حمدي أو حمدون مرارا، مما يدل على تعاطف العامة مع هذا اللص البغدادي الظريف، وذلك في خمسة أجزاء كاملة من أجزاء السيرة، تخصصت لهذه البطولة الرائعة، [95].

أما أولئك الخارجون، العصاة، قاطعو الطريق، لأسباب دينية في الظاهر سياسية في الواقع، وكلهم عادة من المجوس وعباد النار والكفرة، فإن أبطال الملحمة أول من يحاربونهم، فإذا ما انتصروا عليهم-ولابد أن ينتصروا- عرضوا عليهم الإسلام، وإلا فالقتل مصيرهم. وما أكثر ما تحفل السيرة بنماذج من هؤلاء. وأيا ما كان الأمر، فقد استوعبت هذه السيرة، أكثر من غيرها قصص عيار الثغور.. وما تركته من صدى تاريخي وديني وبطولي، وارتقت بهم كما رأينا إلى مصاف الأبطال المجاهدين.

د- سيرة الظاهرة بيبرس:

من أكثر السير الشعبية العربية احتفاء بقصص اللصوص الشطار والعيارين. وقد ارتقت بهم منذ البداية إلى مرحلة البطولة القومية، والتحرير القومي، داخليا ضد الأرستقراطية العسكرية الإقطاعية المملوكية الحاكمة،وخارجيا ضد قوى الصليبيين والتتار، فجاء فيها-لأول مرة-ثلاثة

أنماط بطولية مساعدة: عثمان بن الحبلي رمزا لشطار مصر وعياقها، وجمال الدين شيحة، رمزا لطائفة «الفداوية في بر الشام» (96) وأميرا لهم في السيرة، وأبو بكر البطرني، «قرصان البحر» القادم من المغرب العربي، وقد لقب في السيرة «بسلطان البحر» وقد تم «التآخي» بينهم جميعا في السيرة وبين الظاهر بيبرس-البطل الملحمي-وقد تدخل لتحقيق هذا «التآخي» كبار أقطاب الصوفية وأولياء الله الصالحين، وباركوه.. كما شاركت فيه قوى غيبية أخرى رامزة للواقع الروحي والنفسي الذي قامت عليه المنطقة في عصور المماليك.

ولعل أعظم ما قدمه هذا الأثر الفني الشعبي (حوالي أربعة آلاف صفحة) هو أن التمرد الفردي-مهما بلغ من عنف صاحبه وإزعاجه للسلطات-فلن يغير من الواقع شيئا.. وأنه آجلا أو عاجلا لا بد واقع في يد السلطة.. ومحكوم عليه بالإعدام.. باعتباره «خارجا على القانون». فلما وضع هؤلاء المتمردون أيديهم في أيدي البطل الملحمي-وكان متمردا كذلك-وتبلورت غاياتهم القومية ارتقى تمردهم إلى مستوى البطولة... أو التمرد الجمعي.. الذي اكتسب «ثوريته» هنا من هذا الموقف الجمعي، لا من حيث عدالة قضيتهم.. فهي عادلة منذ البداية.

في ضوء هذه الرؤية الجمعية المشروعة شرعت الملحمة أو السيرة تقيم بناءها الفني، والموضوعي، وترسم من خلال أحداثها ووقائعها الطريق الإيجابي للثورة.. وتحقيق المجتمع المثالي الذي لا قهر فيه ولا ظلم.. وعلى الرغم من أن الحدث المحوري فيها يقع زمنيا في أواخر العصر الأيوبي وأيام المماليك البحرية فان رقعة الأحداث بعامة تمتد تاريخيا وجغرافيا إلى أبعد من ذلك.. . ولم تكن محض مصادفة أن تنطلق أحداث السيرة مع ظهور العنصر التركي على المسرح السياسي الإسلامي، إثر انتهاء العصر الذهبي للخلافة العباسية، بمقتل الخليفة المتوكل سنة 247 هـ على أيدي مماليكه الترك، وهي تقدمة ذات مغزى ولها ما بعدها، ولم تكن محض مصادفة أيضا أن تستمر في تاريخها-بشكل فني أحيانا ولا فني أحيانا أخرى-حتى بداية العصر الحديث.

ومن المعروف أن القضية المحورية الأم، لهذه السيرة، في شقها الاجتماعي كانت رد فعل لواقع اجتماعي جائر متسلط، وفي شقها السياسي رد فعل

لواقع سياسي ممزق مهدد، وكان على السيرة أن تعيد بناء هذا الواقع الاجتماعي والسياسي معا بغية تحقيق التكامل الاجتماعي والسياسي للأمة العربية، وبذلك يتكامل بناء المجتمع المثالي المنشود، كما يتوسمه الوجدان الجمعي (القومي) ويسعى إلى تحقيقه فنيا. [97]

وبينما ينفرد جمال الدين شيحة، صاحب المثل الشعبي المعروف «ملاعيب شيحة» وأبو بكر البطرني بالقضاء على عناصر الفساد السياسي والعسكري، ينفرد عثمان بن الحبلى بالقضاء على عناصر الفساد الداخلي والاجتماعي، ومن ثم فسوف نوجه إليه وحده عنايتنا في هذا الموضع التزاما بحجم الدراسة. كان عثمان بن الحبلى واحدا من أبهر رؤوس الشر والفساد في مصر، بل كان «أكبر رأس» على حد تعبير السيرة-تخاف منه مصر الشعب ومصر الحكومة معا. يعجز الجميع عن مقاومته أو الوقوف في طريقه. وكانت الوصية الأثيرة التي أجمع سلاطين مصر على تقديمها لبيبرس حين بدأ نجمه السياسي في الصعود-أن يحذر الاصطدام مع عثمان بن الحبلى «وإلا انخرقت هيبته في مصر كلها، وهيبة السلطنة معه» الأمر الذي يثير حفيظة بيبرس المتمردة.. . فكان أن شرع يبحث عنه دون غيره-في فصل من أمتع فصول الملحمة، يكشف عن مدى تعاطف العامة مع عثمان ضد هذا المملوك الجديد-بيبرس-الذي كاد يدفع حياته مرارا ثمنا للوصول إلى عثمان، والقضاء عليه.. ولولا أن «قوى روحية» متعددة، تدخلت في هذا الصراع، نظرا لاستشرافها الغيب، ويقينها بأن «سعادة عثمان بن الحبلى مقرونة بسعادة بيبرس، على حد تعبير السيرة (الشعب + الحاكم) لما جمعت بينهما بالصلح، وقامت بالمؤاخاة «في عهد الله» بين الطرفين، وجعلت «توبة» عثمان بن الحبلى» أكبر عياق عصره وشطار مصره، تتم على يد بيبرس. فإذا ما تآلفت القلوب، وصفت النيات، وافق عثمان على أن «يستخدم» عند بيبرس «سائسا للخيل» (وهو بذلك ينتمي لأقوى الطوائف في مصر آنذاك). رمز فني رائع، تؤيده الأحداث فيما بعد. فيأخذ عثمان-حينئذ-يسوس الفرس والفارس معا، ويمسك في يده بزمام الحصان وبيبرس معا، يجوب بهما شوارع مصر، يقوده إلى مواطن الفساد، ويدله على مواضع الشر، تمهيدا للقضاء عليها، وتحقيقا للمجتمع المنشود الذي يحلم به عثمان وبيبرس معا.. مجتمع «العدل والإنصاف».

ولهذا لا غرو أن ترجئ السيرة بلوغ بيبرس عرش مصر، سبع مرات، إلا بعد أن يقف بنفسه-بفضل عثمان-على مظاهر الفساد الداخلي في مصر أولا والشام ثانيا، حيث يفلحان. في القيام بأكبر حركة تطهير داخلية، يركز عليها أثر فني شعبي عربي، بغير استثناء، لينطلق سائر الأبطال بعد ذلك لمواجهة العدو الخارجي، وقد غدا بيبرس القائد مهيئا لأن يلعب دوره التاريخي في مواجهة الغزو القادم من الغرب الصليبي والشرق التتري المجوسي، بعد أن أرسى-بالتعاون مع عثمان-دعائم المجتمع الجديد من الداخل.

لا نعدو الحقيقة إذا قلنا إن بطولة بيبرس الحقيقية في السيرة تتجلى في هذه البطولة الاجتماعية الداخلية لا العسكرية الخارجية. بل لا نعدو الحقيقة أيضا إذا قلنا إن أهم ما تمتاز به هذه السيرة عن غيرها من السير الشعبية-فنيا وموضوعيا-هو هذا الجانب الذي لعب فيه عثمان بن الجلي دور البطولة-جنبا إلى جنب-مع بطلها الملحمي بيبرس، للقضاء على كل ألوان القهر السياسي والاجتماعي والاقتصادي والنفسي التي يعاني منها الشعب العربي على مر العصور المملوكية، تمهيدا لانتشاله من حمأة الهزائم الخارجية المتوالية. ولهذا أيضا لا غرو أن يحتفى الوجدان الشعبي بالظاهر بيبرس-في السيرة-وهو في طريقه إلى السلطة (مرحلة تحقيق العدل الاجتماعي) أكثر من احتفائه به وهو متربع عليها، تأكيدا لكون العدل الاجتماعي هو المنطلق الصحيح للعدل السياسي، ومن ثم يمكن أن يتحقق النصر الخارجي، فينجح بيبرس السيرة، لا التاريخ، في إعادة الإمبراطورية الإسلامية إلى سابق عهدها.

تبدأ الأحداث ساخنة في هذا الدور الاجتماعي للسيرة، بموقف إنساني رامز[98] نرى فيه بيبرس يكاد يفقد حياته-حالما وطئت قدماه أرض مصر لأول مرة-على يد المماليك أنفسهم، بعد أن قتل كبير الأغوات الوجاقية-دفاعا عن شرف مصر كلها-لولا أن أنقذه أولا البلد من الفتوات والزعار من براثن الجند الوجاقية، وعندما تعقد له محاكمة صورية أمام الملك الصالح، نجم الدين أيوب، «ولى الله المجذوب» كما تسميه السيرة[99] يدرك ببصيرته أن هذا هو «البطل المنتظر»[100] فيعجب بعزة نفسه، وبأريحيته وبخلائقه الفروسية، فيقر به منه ويتبناه، ويخلع عليه، ويوليه-تقديرا منه-أمر «الوجاقية»

فوافق بيبرس، فيختار لنفسه مائة نفر «عليهم علائم الصلاح» فألبسهم لباس الوجاقية وأوصاهم بالعدل والإنصاف وترك الجور والإسراف، وعندئذ أصبح كل من له حق يأخذه والظالم يقابل بما يستحقه،[101] ولكن الشعار شيء والواقع شيء آخر.

فأنى لهذا الغريب الوصول إلى رؤوس الفساد والشر في مصر.. وعلى رأسهم «عثمان بن الحبلى، ومشايده بن الثمانين» من ناحية وأمراء المماليك من ناحية أخرى.. (ولندع مؤقتا أمر المماليك) فشرور ابن الحبلى-ابن مصر- وحدها في نظر السلطة الحاكمة هي أخطر الشرور عليهم... فنرى الآغا شاهين-وزير الملك الصالح، وكان أيضا قد تبنى بيبرس-يحذره الحذر كله من «أولاد مصر» وعلى رأسهم عثمان بن الحبلى.. . «فانه من جبابرة الزمان» الذي عجزت عن النيل منه كل سلاطين مصر وولاتها من قبل.. بعد أن قتل لهم «سبعة ولاة» وصدرت ضده سبعة فرمانات بالإعدام.. دون جدوى.. إنه «رأس البلاء ورأس الفساد» وحوله كل شطار مصر وزعارها وعياشا.. ويثير هذا التحذير حفيظة بيبرس.. ويوقن أن وجوده على رأس السلطة رهين بالقضاء أو السيطرة عليه، ولكن كيف يمكن تحقيق ذلك، ومن حوله كل تلك «الأهاويل» وأولاد مصر يحمونه، ولا يدعون أحدا من سلاطين مصر يصل إليه أو يتمكن منه؟ ويصبح ابن الحبلى لغزا في نظر بيبرس.

فعلى الرغم من هذا الموقف العدائي «الرسمي» له.. فان اثنين في مصر فقط يبادلان ابن الحبلى إعجابا بإعجاب، هما الملك الصالح نفسه (السلطة الشرعية).. والشيخ عز الدين بن عبد السلام (الزعامة الدينية والاجتماعية)[102] ولا يحترم ابن الحبلى نفسه في مصر كلها غير هذين الرجلين: الملك الصالح نجم الدين أيوب، الخليفة الشرعي، وولي الله المجذوب، في مجتمع يسوده تيار صوفي غالب، والآخر الشيخ العز بن عبد السلام، المعروف بمواقفه التاريخية الرائعة ضد ظلم المماليك، وهو اختيار بين المغزى واضح الدلالة [153].. . والملك الصالح نفسه، يوصي بيبرس-إذا شاء أن ينجح في السلطنة-أن يستمع لنصائح ابن الحبلى ويعمل بمشورته، بل عليه ألا يخالف أمره [104]. وفيما عداهما.. فان الولاة والوزير والأمراء والقواد يكنون العداء المطلق لهذا «الأسطى عثمان بن الحسينية (أشهر

أحياء الفتوات) الجبار الذي لا يصطلي له بنار في أرض مصر، والذي لا يبالي من الأكابر ولا من الأصاغر، والذي عجزت عنه الحكومة، كأنه عفريت من عفاريت سليمان، وهو من جبابرة هذا الزمان، وله من «المشاديد» ثمانون يجتمعون به في ملعب ابن طولون الذي يطلق عليه «مجمع العياق» (قاعة الزعر) وأهل مصر يوقرونه لقوته وجبروته، ولا يرهبون أحدا مثله، فهو الذي قتل الولاة وطرد الوزراء دون أن يحفل بواحد منهم.. ولا حتى بيبرس، ولا يعمل حسابا لجندي ولا لغير جندي.. حتى يبلغ خوف قضاة مصر منه «أن يجعلوا الحق باطلا، والباطل حقا من أجله، حتى لصوص مصر وشطارها وعياقها وزعارها لا يخافون من الله مثلما يخافون منه»(105).. فهو «فتوة الفتوات» و«زعيم الشطار» و«كبير الزعار» و«أبر العياق» في مصر، كما يحلو لأمه أن تناديه دائما به، ولا يناديه شيخ سواس الخيل (الطائفة المهنية التي ينتمي إليها ابن الحبلى) إلا بقوله «يا جدي»(106).

ومن ثم فلقد عانى منه الآغا شاهين وزير الملك الصالح، وظل يحذر بيبرس مرارا في السيرة بقوله: «إياك ثم إياك أن تستخدم رجلا يقال له عثمان بن الحبلى، لأنه رجل لا يصطلى له بنار في أرض مصر، وقد أذل أهلها وقد بلاهم بالقهر، وما دأبه إلا خطف العمائم، ولا يبالي من الأكابر ولا من الأصاغر، وقد جاءتني فيه شكايات (من الولاة والأمراء)... وأنا أعين له الأمراء والجند، وأطلب منهم أن يقبضوا عليه ويحضروه إلي، فما يقدر عليه أحد، وقتل من الأمراء سبعة ولاة، وكلما لبس (تم تعيين) وال يقتله ولا يبالي، وقد قطعت عليه سبعة فرمانات بختم السلطان: أن يقتل موضع القبض عليه، فلم يتمكن أحد من ذلك، وبعدها ركبت أنا ورجالي فطردوني إلى الديوان»(107) بعد أن سخر منه وكشف عجزه ولم يشأ أن يقتله احتراما للملك الصالح. وأمام غرور القوة يهون الأمر في نظر بيبرس.. . ويشرع في البحث عن ابن الحبلى للقضاء عليه ولكنه سرعان ما أدرك أن الأمر فوق ما تصور... وأدرك أن الثمن عال مادام وراءه كل شطار مصر وعياقها وزعارها وفتواتها... حتى بيته، عجز عن الوصول إليه.. . إذ لم يقبل أحد من «أولاد مصر» أن يدله عليه.. . حتى غدا معرفة بيت ابن الجلى في حد ذاته فصلا من أمتع فصول السيرة، وأكثرها دلالة على تقاليد «اللصوص والشطار والعيار والزعار والفتوات» وجماعاتهم في المجتمع

المصري مثلما غدت قصة إخضاع بيبرس له من أروع القصص وأحفلها بالمغامرات والطرافة. وتجدر الإشارة إلى أن بيت ابن الحبلى كان معروفا للجميع وكانت الحارة التي يقطنها تسمى باسم أمه «حارة الحبلى» التي يتهيبها الجميع، لكنهم يحترمونها، ويحبونها، وهي بدورها تحنو وتحدب عليهم.

ويبدأ الصراع بين بيبرس ومماليكه من ناحية وبين ابن الحبلى ومشاديده من ناحية أخرى حاد منذ أول صدام تم بينهما، وتشرع السيرة من بلورة شخصية ابن الحبلى فنيا، باعتباره شخصية رامزة للمجتمع المصري وابن البلد على وجه الخصوص، الذي اتخذ من اللصوصية وقطع الطريق وسيلة للتعبير عن تمرده السياسي والاجتماعي.. ويكون الصراع حينئذ صراعا رامزا بين السلطة الغاشمة والشعب المتمرد.. وكاد بيبرس يفقد حياته وطموحه السياسي أمام «حيل» ابن الحبلى و«ملاعيبه» لولا أن تدخلت القوى الروحية في مصر (أولياؤها وأقطابها وغيرهم من الرموز الدينية) لتحقيق الصلح بين ا لجانبين.

ولعل من أعظم المشاهد الملحمية جلالا في هذه السيرة هذا المشهد الذي يفزع فيه ابن الحبلى إلى ضريح السيدة نفيسة-فزع ابن مصر إلى الدين ملاذه الأمين-يستنصرها على «الظلم والظالمين» و يشكو إليها حاله ومآله، ويتوسل إليها ألا تأمره بالاستسلام لهذا «الجندي الجبار الذي يريد أن يحكم علي بالخدمة عنده» ولكن السيدة نفيسة تهدئ من روعه، وتطمئنه وتؤكد له أن «هذا الجندي ليس مثل الأجناد الذين عرفتهم مصر(!!)» بل إن على يديه سوف ينمحي وعده بالخدمة والعبودية إلى الأبد ويقبل سعده في الخلاص والتحرير على يديه. وحينئذ يستسلم ابن الحبلى، و«تؤاخي» بينهما ثانية وتأخذ عليهما معا «عهد الله» حتى لا يخون أحدهما الآخر بعد الآن[108] ويدهش الولاة والوزراء والقواد لأمر هذا الصلح العجيب بين واحد (من طبقتهم الأرستقراطية) وبين ابن الحبلى (رأس العامة من أرباب الشر والفساد) و يسخرون في أنفسهم، واثقين بأن هذا المملوك الآبق-بيبرس-لا بد أن يدفع الثمن غاليا على يد ابن الحبلى وجماعته من الشطار والزعار واللصوص الذين لا أمان لهم ولا عهد.. ولكن تسلسل الحوادث والوقائع لا يخيب ظنهم فحسب بل يكشف أيضا لبيبرس نفسه أنهم هم

اللصوص الحقيقيون، الأمر الذي يدفع بيبرس إلى مزيد من التلاحم مع ابن الحبلى (ويتأكد حينئذ من صدق نبوءة الملك الصالح) وقد التقيا معا على هدف واحد... وروح ثائرة.. وعدو واحد، هو أس البلاء الحقيقي.. . للسلطان والشعب معا.

ينطلق بيبرس وابن الحبلى-أو الحاكم والمحكوم كما ينبغي أن يكونا في رأي أصحاب السيرة-بعد ذلك لتطهير مصر-والعالم العربي أيضا-من رؤوس الشر الحقيقيين، من المماليك أنفسهم أصحاب السلطة ولصوصها الآثمين (من وجهة نظر أصحاب السيرة).. ويدرك بيبرس أن ابن الحبلى لم يكن يوما لصا بالمعنى التقليدي.. فيقدر بواعث تمرده (السياسية والاجتماعية) ضد السلطة، ويوافق على شروطه في التعاون معه. وهي شروط تبدو في ظاهر الأمر غريبة لا معنى لها إلا من قبيل التندر والدعابة، ولكنها لا تلبث أن تكشف عن مغزى سياسي واجتماعي عميق.. ويقوم خلالها عثمان ابن الحبلى من بيبرس مقام اليد والعقل معا... يشترط ابن الحبلى لخدمة بيبرس (تعاونه معه) أن يشغل وظيفة تماثل أية وظيفة يشغلها بيبرس.. . وهي حيلة فنية بارعة الدلالة في الكشف عن مواضع الفساد الداخلي الذي تمر به مصر-والعالم العربي-في العصر المملوكي.. ويقبل بيبرس هذا الشرط ويباركه الملك الصالح [109].. وكلاهما يدرك نبل نوايا ابن الحبلى... فكان بيبرس كلما تولى منصبا رسميا قلد ابن الحبلى منصبا شعبيا مماثلا.. . فإذا ما أصبح بيبرس والي مصر أو كشافها أو ملتزمها أو محتسبها.. الخ أصبح ابن الحبلى-بناء على هذا الشرط-والي مصر أو كشافها أو ملتزمها أو محتسبها الصغير (الشعبي) وهكذا في كل الوظائف القيادية في مصر، وشرع بيبرس وابن الحبلى معا-السلطة الرسمية والشعبية-في كل وظيفة يتقلد أنها يقضيان على اللصوص الحقيقيين في كل قطاع وظيفي في الدولة وأرباب الفساد ورؤوس الشر والفجور والظلم والبغي كما يطلق عليهم أصحاب السيرة أيضا.

يتولى بيبرس منصب «سلاحدار» السلطنة-مثلا-رسميا، فيقلد ابن الحبلى منصبا مماثلا، فاصبح «سلاحدار» صغيرا، وعندئذ يقود بيبرس إلى لصوص «السلحدارية» القائمين عليها [110]. وإذا تولى بيبرس رسميا منصب «أمير قصص» أي رفع مظالم الشعب للسلطان الملك الصالح-وكان صالحا كاسمه-

أصبح ابن الحبلى أميرا صغيرا للقصص، وعندئذ يوقف بيبرس على جور المماليك وحيفهم في نقل مظالم الناس إلى السلطان، فهم مرتشون لا ضمير لهم، يكيفون هذه المظالم، ويحرفون ويزورون فيها لصالح من يرشيهم، نتصدر تبعا لذلك أحكام السلطان جائره دون أن يدري صواب القضية، ويضيع الحق حينئذ عل أهله، ويعم الظلم. (١١١).

ولا يكتفي ابن الحبلى، بالمنصب، فيحرض بيبرس عل بناء نموذج مصغر للمجتمع المثالي الذي يحلمان بتحقيقه ويدفع بيبرس إلى ذلك دفعا، ويظل به حتى يحصل على موافقة السلطان بالسماح له ببناء «قيصرية مملوك حارة، بدكاكينها وبيوتها»(112) ويشترط ابن الحبلى ألا تخضع لإشراف المحتسب أو والي مصر.. . ويدرك الملك الصالح، ولي الله المجذوب، ببصيرته الثاقبة مغزى ما يهدف إليه ابن الحبلى، فيساعدهما على البناء بهذه الشروط ويبارك هذه المرحلة الجديدة من نضال بيبرس وعثمان.

ولا يكاد هذا البناء يتم حتى استقطب كل الشرفاء العاملين من كل الطوائف الطامحة إلى مجتمع نظيف، ويحلو للقاص الشعبي أن يعقد مقارنة دالة بين ما يسود هذه القيصرية من عدل وإنصاف، وبين ما يسود المجتمع الكبير من ظلم وإسراف، وإذا الفتن والشرور والفساد والتزوير والتدليس والتطفيف والتلاعب في السعر والصنف والغش في المعاملات إلى غير ذلك من مظاهر الفساد التي تحكم المجتمع، وتعود جميعها إلى القائمين على السلطة آنذاك، لا إلى الشعب نفسه.. بسبب ما يفرضونه من «إتاوات» وعمولات باهظة، واحتكام للبضائع.. الخ. وكان أن أضحت قيصرية ابن الحبلى مناط الطامحين وملاذ الشرفاء.. الأمر الذي دفع ابن الحبلى لبناء المزيد من القيصريات، بدكاكينها وبيوتها.. ولأول مرة يشعر الناس بالأمن والأمان في ظل هذا «النموذج» أو «المثال» و يزدهر الاقتصاد، و يعم الرخاء.. . وتحلو الحياة للناس.. ولكنها لم تكن لتحلو لطائفة أخرى ضربت مصالحها الاقتصادية في الصميم.. هي طبقة كبار المحتكرين والإقطاعيين وأرباب السلطة المتعاونين معهم.. ويدركون جميعا، أن ابن الحبلى، وحده هو السبب في هذا «الدعاء الذي ضخ بالناس لبيبرس» ومجتمعه الجديد، ولكن القضاء على ابن الحبلى في رأيهم-وفي ضوء تجاربهم السابقة-من المستحيل، والقضاء على بيبرس-ما دام في حماية ابن الحبلى-مستحيل

أيضا، فيتآمرون في الظلام على حرق هذا المجتمع الجديد أو «المثالي» بمن فيه، وما فيه.

وكان عل رأس هؤلاء المتآمرين: قاضي القضاة، الذي صورته السيرة، أبشع تصوير، شو في حقيقة أمره ليس إلا جاسوسا صليبيا ادعى الإسلام ليكون عينا على المسلمين، ولطالما كشف ابن الحبلى أمره، ولكن من يصدق كلام ابن الحبلى «الخارج على القانون»... ويكذب قاضي القضاة؟! الذي يعجز عن إدانة ابن الحبلى أو بالأحرى لا يطوله قانونه فيمضي إلى والى مصر محرضا على «حرق هذه الحارات الجديدة» ولشد ما نفاجأ عندما نعلم أن والي مصر نفسه ليس إلا مسيحيا ادعى الإسلام طمعا في هذا المنصب، فناله بالرشوة والمال.

... قال الراوي: (كان مسيحيا في الباطن، يقضي ليله في السكر والعربدة، ولا يعرف من دنياه إلا الفجور والغش والضلال وحماية أرباب الشر والفساد...[113]، فلما لجأ إليه قاضي القضاة أسقط في يده فمن «يقدر على حرق حارات يحميها ابن الحبلى» على حد تعبيره. فيلجأ كلاهما إلى «كبير مقدمي الدرك» في مصر.

ولشد ما تكون المفاجأة أكبر، حين نعلم أن كبير مقدمي الدرك واسمه المقدم «مقلد»، هو في حقيقة أمره «من أولاد الزنا، ورأس كل حرامي، وله رجال من تحت يده تسطو على البلاد في الليل حتى القوادون يعملون من تحت يده، وهو لا يخشى الملام، لأنه تربى على أكل الحرام، والغش وارتكاب الآثام، وهو مقلد بالشر»[114] كاسمه، يلوذ به كل الخارجين على القانون، نظير إتاوة معلومة، يفرضها عليهم في مقابل أن يتستر عليهم ويطلق سراحهم، ويشرع القاص الشعبي بعدد أنماط هؤلاء الخارجين على القانون- فإذا هي جميعا أنماط مرفوضة، قانونيا واجتماعيا، تصدر في سلوكها عن نزعة شريرة عدوانية لا يتعاطف معها المجتمع الشعبي أبدا. فإذا ما توسل هؤلاء المسؤولون الثلاثة بالمحتسب الذي لم يكن خيرا منهم، نصل إلى صدق مقولة الراوي الشعبي «حاميها حراميها». ويفشل هؤلاء الأربعة في حرق حارات بيبرس وابن الحبلى.. لكن بيبرس يكون قد تأكد حينئذ من صدق اتهام ابن الحبلى وتحامله الدائم عليهم، ويوقن بأنهم اللصوص الحقيقيون، وأن معركته الحقيقية مع هؤلاء، إذا شاء أن يعبد طريقه إلى

سلطنة مصر.

يخوض بيبرس الصراع أول ما يخوضه ضد والي مصر.. حتى إذا ما انتصر عليه بفضل ابن الحبلى قلده الملك الصالح منصب والي مصر (وكذلك قلد ابن الحبلى واليا صغيرا) وعن طريق هذا المنصب يصطدم بيبرس بكبار التجار والحرفيين، ونعرف أنهم طبقة فوق القانون، وأن «قانون الوالي لا يطبق إلا على الحرامية واللصوص» من العامة، أما هم، فلهم قانونهم الخاص، «وليس من حق بيبرس ولا السلطان نفسه أن يحكم بينهم بغير قانونهم» ولكن بيبرس يكتشف أن هذا القانون الخاص قانون يأكل القوي فيه حق الضعيف، ويفترس فيه الكبير الصغير(115) على حد تعبير السيرة.. . وما زال بهم بيبرس-سلما وحربا-حتى استجابوا لمطالبه، وقبلوا التعاون معه في ضرورة إيجاد قانون عادل يحكم بينهم وبين الرعية، ولكن أنى لهم أن «يطبقوا العدل والإنصاف» كما أمرهم-ووراءهم محتسبون لا يرحمون، يفرضون عليهم الإتاوات المادية والعينية كل يوم، الأمر الذي يدفعهم إلى تطفيف الكيل ورفع الأسعار، وتدليس المعاملات، وفاء بهذه الإتاوات الباهظة، وعندئذ يصطدم بيبرس بالمحتسب ولا يستجيب المحتسب لدواعي الإصلاح فيكون مصيره القتل جزاء وفاقا على ظلمه وبغيه واستغلاله لمنصبه (116). ويتولى بيبرس عندئذ وظيفة المحتسب (وابن الحبلى معه) وما زال في هذه الوظيفة حتى طهرها من اللصوص الحقيقيين القائمين عليها (117) وعندئذ أطلق على بيبرس لقب (العادل) كما أطلق على ابن الحبلى (العادل الصغير) أيضا.

ولكن مصر القاهرة، ليست هي كل الديار المصرية.. . عندئذ تتصاعد الأحداث، وينتقل بيبرس وابن الحبلى معه إلى الأقاليم، فيتقلدان خلالها ما شاء لهما القاص من مناصب ولا يعودان إلى القاهرة إلا بعد تطهير هذه الأقاليم من رؤوس الشر والفساد.. ويكون كذلك اصطدامهما بالعربان وما يثيرونه من فتن وقلاقل (118).. ولكن الديار المصرية ليست هي كل الدولة المملوكية فتتصاعد الأحداث وتنتقل إلى بر الشام وبخاصة دمشق والقدس وغزة حيث نرى هناك ما سبق أن رأيناه في مصر من ظلم وجور وإسراف، فلا يدع بيبرس هذه المناطق إلا بعد أن يطهرها من لصوصها الحقيقيين.

وليسمح لي بالوقوف عند القضاء في مصر، كما تصوره السيرة، وكان

الملك الصالح قد توفى، وأصبح على عرش مصر الآن الأمير عز الدين أيبك التركماني فجمع حوله أرباب الشر والفساد من المماليك، فحانت ساعتهم للانتقام من بيبرس فزينوا للسلطان الجديد عزل بيبرس من مناصبه، وكان إذ ذاك متوليا أمر قضاء مصر-فعزله من ديوان القضاء [119] على الرغم من وصية الملك الصالح. وعندئذ يصمم ابن الحبلي على إنشاء ديوان آخر للقضاء، لنا أن نسميه الديوان الشعبي، في مقابل ديوان القضاء الرسمي الذي ترأسه السلطان نفسه، وإذا بهذا الديوان الشعبي يحقق العدل الذي عجز أيبك عن تحقيقه، فانصرف الناس عنه واحتكموا إلى ديوان ابن الحبلى، يدفعهم إلى ذلك نزاهة ما يصدره من أحكام عادلة، ويحلو للقاص الشعبي أن يعقد مقارنات لطيفة ساخرة-تقوم على المفارقة- لقضايا مشتركة تعرض على الديوانين، الرسمي والشعبي، فإذا ديوان القضاء الرسمي يخضع للأهواء والوساطة والرشوة، فضلا عن غباء قضاته وجهلهم بالأحكام. وكادت مصر تعود سيرتها الأولى ويتفشى فيها الظلم والجور من جديد لولا هذا الديوان الشعبي.. الذي وقف إلى جواره-لأول مرة-علماء مصر وقضاتها الشرفاء، وساندوا بيبرس وابن الحبلى وشهدوا لهما «بالعدل في الأحكام».

وكان أن فشل ديوان القضاء الرسمي، ولم يبق إلى جوار ضماته إلا المنافقون واللصوص، على حد تعبير السيرة [120] التي تدعو في إلحاح إلى ضرورة تقديمهم للمحاكمة.. حتى إذا تولى بيبرس «سلطنة مصر والشام وبلاد العرب والمغرب» كان أول ما اشترطه ألا يترك ديوان القضاء الشعبي إلا «للقاضي العادل الفقيه الشيخ العز بن عبد السلام» الذي جعلته السيرة مضطهدا أيام السلاطين السابقين على بيبرس، فأخرجه من سجنه وخلع عليه وألبسه «قاضي قضاة المسلمين» ولم يكتف بيبرس-البطل الملحمي- بذلك بل أمر أن تنقش على كل بيارقه وبيارق المماليك شعار «لا ظلم بعد اليوم، لا أفلح من ظلم» [121] ووضع هذا الشعار موضع التطبيق فورا «وعندئذ استقام أمر الرعية وشاع العدل والإنصاف، وزال البغي والإسراف، ولم يبق أحد يتعرض لظالم، وأخذ بيبرس الدعاء من جميع الأنام».

بوصول بيبرس إلى السلطنة. يؤذن دور ابن الحبلى بكل رموزه على الانتهاء (انتهاء مرحلة إصلاح البيت من الداخل) تمهيدا للانتقال ببيبرس،

وبأحداث الملحمة إلى مرحلة الجهاد الخارجي لتطهير البلاد من المد الصليبي، ودرء الغزو المغولي القاهر.. وينجح بيبرس في كل هذا بعد أن وكل أمره لاثنين آخرين من الأبطال المساعدين، أحدهما جمال الدين شيحة زعيم الفداوية (الفدائيون) وهم قوم وصفتهم السيرة بالأنفة والشهامة والوفاء والفروسية. [122] والآخر أبو بكر البطرني قرصان البحر المغربي[123] واللافت للنظر أن البطلين كليهما، من طوائف اللصوص المتمردين لا يزال أحدهما معروفا عند العامة حتى اليوم، في أمثالهم الشعبية، فيقولون «ملاعيب شيحة» للدلالة على البراعة في الحيلة والتمويه والتفنن في سرقة الخصوم، وقد زودته السيرة بكل ما من شأنه أن يتفوق به مثل «بدلة التنكر» أو «الملاعيب» و «جراب الحيل» [124] وغيرها، مما يضيق المقام عن ذكره اكتفاء بما ذكرنا عن ابن الحبلى.

وتجدر الإشارة إلى أن أصحاب السيرة جعلوا من ابن الحبلى «العايق» آية في الجمال الجسدي أيضا. أنيق الملبس دائما.، طويل القامة، وكانت له لحية وشارب كبير يخوف به الناس... [125] ويتصف كذلك بالشجاعة إلى جانب الحيلة، مع سائر الفضائل التي لا بد أن يتحلى بها الشطار والعياق والزعر «لتحبره في الشطارة والعياقة».. فكان لهذا كبيرهم، كذلك رأى فيه أصحاب السيرة، أنه كفاء «لأكبر رأس في مصر» من السياسيين والحكام[126] والذي يرى فيه الباحثون المعاصرون رمزا شعبيا أصيلا، ذكيا لماحا، ساخرا متفائلا، مؤمنا بهما رأوا فيه انعكاسا للرغبة الشعبية المكبوتة في ممارسة الحكم آنذاك، وتأكيدا لمطلب شعبي ملح في الإصلاح الداخلي كما رأوا فيه رمزا مجسدا لمصر كلها. استطاع القاص أن يكشف من خلال علاقته بالظاهر بيبرس مناحي الفساد ومظاهر الانحلال في العصر المملوكي كما يكشف عن انعزال الحاكم بكل أجهزته عن مشاكل الشعب الحقيقية وأنه من ثم بطل من أبطال التحرير، استخدم شطارته في تحقيق هذا الهدف النبيل [127]، وفي الوقت الذي يزداد إعجاب المجتمع الشعبي بابن الحبلى- ابن مصر الحبلى دائما بالأبطال-دلالة رمزية واضحة لدوره الشعبي.. حتى لتفرد له السيرة ديوانا باسمه هو أعظم دواوينها الخمسة، لم ير فيه سلاطين المماليك قبل بيبرس إلا أنه جبار عنيد وشيطان مريد، يقتل النفس المحرمة، ويهين الحرم، ويؤذي الناس بالمكر والحيلة والشطارة وليس له دين، ولا

اعتقاد في يقين... [128] أما بيبرس-البطل الملحمي-فقد كان أكثر الحكام ذكاء في فهم بواعث ابن الحبلى فلم ير في أسلوب الشطار والعياق والزعار الذي تزعمه إلا دليلا على فقد الثقة بين الشعب وحكامه.. وتعبيرا متمردا ضد واقع سياسي واجتماعي مرفوض شعبيا فكان هذا «التآخي» الرامز بينهما هو البداية الصحيحة لبناء المجتمع المثالي في رأي أصحاب السيرة.

والسيرة بعد ذلك مليئة بنماذج أخرى من كبار الشطار والعياق يتوسلون جميعا بالشطارة والعيارة.. ولكن شتان بين غايات نبيلة، وأخرى غير نبيلة ويكفي للتدليل على ذلك أن معسكر الأعداء نفسه كان مليئا بالشطار والعياق.. كما أن المجتمع العربي نفسه، داخليا كان مليئا باللصوص.. وقد تحدد موقف بيبرس أو بالأحرى، موقف جمهور السيرة من هؤلاء جميعا في ضوء نبل الغايات التي يصدرون منها.. فإذا كانت غايات قومية فالنصر حليف هؤلاء اللصوص والشطار والزعار والعياق وأما الذي يصدر عن نزعة شريرة عدوانية أو يتحالف مع أعداء الشعب العربي فمصيره دائما الموت، واللعنة الأبدية [129].

أشطر الشطار أو سيرة علي الزيبق

رأينا أثناء العرض التاريخي أن ظاهرة العيارة والشطارة والزعارة والفتوة قد سايرت التاريخ العربي، والحضارة العربية، وبخاصة في العواصم الكبرى الثلاث بغداد-دمشق-القاهرة التي تشكل في مجموعها المحور الحضاري العربي الذي برزت فيه طوائف اللصوص الشطار والعيارين والأحداث والفتيان والزعار بملامح وصفات متميزة، وأضحت لهم تقاليد وآداب لابد من مراعاتها شأنهم في ذلك شأن الطوائف والأصناف الأخرى.. وأن هذه الطوائف جميعا-على اختلاف المكان والزمان-كانت لهم رسالة واحدة.. أزعجت السلطات جميعها فقد رأت فيهم طوائف خارجة على القانون.. ورأى فيهم مؤرخو السلطة وغير السلطة، انتفاضات غوغائية يقودها «السفلة» ضد الأرستقراطية والشرعية، وكانت تلك هي رؤية التاريخ السياسي بوجه عام.

أما رؤية الوجدان الشعبي، فكانت شيئا آخر، يختلف تماما مع رؤية التاريخ الرسمي، فرأى في حركاتهم-عبر إبداعه الشعبي المدون والشفوي-

حركات ثورية شعبية، ورأى في أبطالها ثوارا مناضلين يستحقون الإعجاب والخلود.. فصاغ ذلك كله-أول ما صاغ-حكايات شعبية، استطاع بعضها أن ينفذ إلى ألف ليلة وليلة-ثروة الفلكلور العربي-ثم ارتقى بهؤلاء، فرفعهم إلى مصاف البطولة الملحمية المساعدة في العصر المملوكي على نحو ما رأينا.. في السير الشعبية.. (التاريخ الشعبي من وجهة نظر جمهور السير) «ثم آثر أن يهب البطولة الملحمية المطلقة، لواحد من هؤلاء الشطار.. فكانت سيرة علي الزيبق المصري» سيرة أشطر الشطار التي تكاملت في أوائل الحكم العثماني للعالم العربي، وكان إيثار الوجدان أو الضمير الشعبي أن يمنح البطولة الملحمية لواحد من الشطار أمرا بالغ الدلالة، على مدى التدهور الذي أصاب هذه الأمة، ولم يعد مجرد دلالة على الأفول الحضاري، بل على «الموت» الحضاري إذا جاز هذا التعبير. ولهذا لا غرو أن تكون هذه السيرة هي آخر ما كتب-من الناحية التاريخية-من سيرنا الشعبية. [130]

قبل أن نشرع في الوقوف على المعالجة الفنية لهذه السيرة، نرى أن نقدم لها بعض الملاحظات، منها أن نواتها الأدبية بدأت في حكاية شعبية تسربت إلى حكايات الشطار في ألف ليلة، ومنها أن تكامل هذه السيرة في مرحلة الغياب الحضاري جعل شيئا من «التفكير الخرافي» و«العوالم السحرية» يسيطران على بعض الأحداث و يؤثران في تطورها، وتحقيق ما تعجز إمكانيات الواقع عن تحقيقه، إلى جانب ما تزخر به السيرة من أحداث واقعية بطبيعة الحال.. وكانت براعة القاص الشعبي هنا هي المزاوجة بين الواقع (بهزائمه وبشاعته) والخيال (بانتصاراته وأحلامه) عن طريق حيلة فنية تتميز بها هذه السيرة، وتعرف باسم «النفيلة»[131] دون أن يؤثر ذلك في بعض الأحداث التي ينبغي أن يكون إيقاعها سريعا في أدب الشطار (ومغامراتهم) أو يقلل من شأن الأحداث الكبرى، التي ينبغي أن تكون «واقعية» في بطولة الشطار وأدبهم.

وثالث هذه الملاحظات، أن أبطال هذه السيرة شخصيات «تاريخية» أي لها وجود تاريخي، كما أثبت هذا البحث-فالزيبق قد تزعم فتنة العيارين ببغداد سنة 444 هـ.. وكذلك كان أستاذه «احمد الدنف» أشطر الشطار الذين رسم السلطان بتوسيطهم سنة 891 هـ، ومن قبتهما معا، كان البطل الشرير في السيرة، أعني دليلة المحتالة، أو دالة المحتالة على حد تسمية

المسعودي.. فهي شخصية تاريخية، ذاع صيتها في القرن الثالث الهجري، في ضروب المكر والحيلة والكيد والشطارة والعيارة، وضرب بها المثل في ذلك. ويهمنا هنا أن نشير إلى أن أبطال هذه السيرة قد استطاعوا أن يحفروا-في مجال الشطارة-أسماءهم في ذاكرة التاريخ، شأنهم في ذلك شان سائر أبطالنا الملحميين، مثل عنترة وسيف بن ذي يزن، ودياب بن غانم وأبى محمد البطال، والظاهر بيبرس وغيرهم ممن انتهى البحث التاريخي إلى إثبات وجودهم أو بصدد ذلك.. وهذا يوضح إلى أي مدى كان الوجدان الشعبي يرى في إبداعه «تاريخا شعبيا» ينتخب أبطاله من بين «أعلام» التاريخ، وليس من الضروري أن يكونوا من أبطال الحرب، وحسبه أن يشتهر هذا البطل أو ذاك في بيئة أو طبقة أو عصر، شريطة أن يرى فيه المثال أو النموذج الذي يطمح إليه. فقد يكون فارسا أو قائدا فاتحا، وقد يكون من الحمقى والمغفلين، وقد يكون من اللصوص الشطار والعيارين والخارجين عل القانون، وقد يكون امرأة فارسية، أو عالمة، أو حتى من جماعات الغجر أو النور أو الغوازي والعياق وقطاع الطريق.. الخ. وقد أورد لنا ابن إياس والمقريزي نماذج من هذا النوع [132].. وهو أمر سوف تحفل به سيرة الزيبق وسيكون خصمه الأساسي في السيرة عجوز دامية هي دليلة المحتالة وابنتها الفاتنة «زينب».

ورابع هذه الملاحظات أن مؤلف السيرة المجهول، شاء أن يرمز لأحداث عصره بأسماء عصور خلت، فاستخدم ملوكا كابن طولون، وهارون الرشيد استخداما روائيا لا يعترف بالزمن «التاريخي» بل أسقطه من حسابه تماما، ومن ثم ذهب الباحثون إلى أن الشخصيات التاريخية هي مجرد مشجب علق عليه القاص أوزار عصره وأنها تعالج بالقول والفعل-شكلا ومضمونا-أحداثا ووقائع تاريخية مملوكية وعثمانية [133] و يكفي تناقضا-تاريخيا-أن احمد الدنف «أستاذ علي الزيبق في السيرة قد قتل سنة 891 هـ، على حين ازدهر مجد تلميذه» سنة 444 هـ.. أما دليلة أو دالة المحتالة، فقد شهد القرن الثالث الهجري عصرها الذهبي في عالم الشطارة والعيارة. وكذلك الجمع بين الرشيد وابن طولون.. وغيرهم وان يكن لهذا الاختيار دلالاته كما سنرى، فان الجمع بين المتناقضات التاريخية، ليس أمرا جديدا على التراث الفني، ذلك أن العبرة دائما بمغزى التجربة التاريخية، وهو ما يدفع

القاص الشعبي إلى انتخاب أحداث بعينها وشخوص بأعيانهم والجمع بينهم في زمن روائي وبيئة روائية لا علاقة لها بالواقع التاريخي المتضارب.. إلى جانب اصطناع مواقف وأحداث أخرى «خيالية» بطبيعة الحال.

تبدأ أحداث السيرة بإشادة ذكية ذات مغزى سياسي، تشير إلى تحكم العجم في أمر الخلافة الإسلامية، مؤداها أن دليلة بنت شهروان جاءت إلى بغداد-زمن هارون الرشيد-موفدة من عند ملك فارس وبلاد اصفهان العجم، في مهمة رسمية تعود على أثرها.. ولكنها لم تعد، فقد طاب لها المقام، وتناست المهمة الرسمية المنوطة بها، وطمعت في مقدمية درك بغداد[134] فتلاعبت بمقدمها احمد الدنف منعدمي الأمن فيها وأثارت الفوضى حتى «ضجت مدينة بغداد من مكرها واحتيالها لأنها قهرت أحمد الدنف وأعوانه، وأخذت منصبه، وجلست مكانه، وكان ذلك الزمان أيام شطارة وزلاقة وكانت الناس تترقى عند الملوك بالشجاعة والعياقة، فاحبها الرشيد، وعظم أمرها وقلدها وجاق الزعر، ويستشيرها في تدبير المملكة، وكان أهالي بغداد يخافونها.. ولما صارت صاحبة النهي والأمر عزمت على قتل احمد الدنف خوفا من أن يسترجع منها محافظة الدرك، فهرب مع من يلوذ به من المقدمين والأبطال»[135]..

وهكذا انهزم احمد الدنف، أمام هذا الغريب الدخيل، أو دليلة الفارسية، وبدلا من أن يقف الخليفة إلى جانبه في صراعه ضدها خذله وتخلى عنه على حين قرب دليلة منه وعظم أمرها، فقلدها هذا المنصب الأمني الخطير، بل مضى الخليفة أيضا يغض النظر، غير آبه بمؤامراتها المعلنة وغير المعلنة التي شرعت تحيكها، ضد احمد الدنف الذي اضطر حينئذ إلى ترك بغداد، دون أن يجد الخليفة في ذلك حرجا.. بل حماية له.. وهكذا فقد احمد الدنف دوره في حماية بغداد.. وقد وصفته السيرة بالدهاء والذكاء وعلو الهمة.. وكذلك وصفت رجاله من المقدمين الشجعان والشطار والعياق والفرسان والعيار الذين كان عليهم «وظائف الدولة والمحافظة» (على الأمن) وكانت محافظة البلاد في تلك الأيام في إدارة الزعر في بغداد وحلب ودمشق ومصر[136].

وهكذا أيضا نجح رسول العجم في فرض نفسه عل الخليفة، بعد أن سلب من رجاله مقدمية درك بغداد، أكثر المناصب الداخلية حساسية

وخطورة (سيادة القانون أو غياب القانون) كما سبق أن سلب الناس حتى ضجت بغداد.. وأصبح مقربا من الخليفة (السلطة الشرعية) مادام الزمان أيام شطارة وعياقة للوصول إلى المناصب العليا وبادر هذا الرسول الأعجمي فتخلص من الأبطال ومنهم-احمد الدنف، وبعض أبطاله ومنهم «المقدم حسن» الذي كان قد سبق له أن تولى مقدمية درك مصر، قبل أن ينجح مقدمها الحالي «صلاح الدين الكلبي» (137) في الاستيلاء عليها وطرده إلى العراق.. فلما وصل مصر طارده صلاح الدين، فاضطر للاختفاء وقطع الطريق.. ثم تزوج خفية أيضا بنت قاضي الفيوم الشيخ نور الدين، وكانت تدعى «فاطمة الزهراء» وهي كما رسمها القاص «لها قلوب الشجعان وفتنة الحسان.. ولا تتزيا إلا بزي الفرسان، وكان زوجها يحبها لجمالها وشجاعتها».. وراح يشن غاراته على خصه، فقطع الطريق ونهب الأمراء وسرق التجار حتى ضجت القاهرة، وعبثا حاول أعوان صلاح الدين القبض عليه فاشتهر أمره وذاع فبلغ ذلك عزيز مصر، احمد ابن طولون (138) فبعث إليه «منديل الأمان» وجعل مقدمية الدرك مناصفة بينه وبين صلاح الكلبي الذي انتهز فرصة الصلح المعلن ودس له السم.. فتضطر زوجة حسن للاختفاء في بيت أبيها حتى لا تطولها يد صلاح أو أحد أعوانه من أرباب الشر والفساد، وفي فترة اختفائها تضع حملها من زوجها حسن.. «ولدا ذكرا كأنه فلقة القمر» تبدو عليه محايل الذكاء والعبقرية والنجابة، كما يقول الراوي، فسمته «عليا» وشرعت تعه إعدادا فروسيا يليق بولدها المكلف بالثأر لأبيه.. وباستعادة مقدمية درك مصر التي مات أبوه في سبيلها. وكانت قد بعثت به أول الأمر لتلقي التعليم على يد شيوخ مشهود لهم.. ولكن عليا يرفض مثل هذا النوع من التعليم ويسخر به وبشيخه في الكتاب والأزهر ويتوثب إلى الحركة والانطلاق شاعرا بعبثية الحياة وهي تمور من حوله بمظاهر الظلم والبؤس والفساد والكبت والإذلال ويتمرد لا على شيوخه وما يرددون من علم وفقه لا وجود عمليا له إلا في كتبهم البالية. بل يتمرد أيضا على نصائح أمه وجده.. ولا يجد له متنفسا عن همومه وأحزانه إلا في أرض الرميلة وقرة ميدان «حيث يتصارع الفرسان، و يتبارى أرباب الحيل، و يتنافس الشطار المصارعون والحواة».. وحيث «مجتمع أرباب الشطارة والزلاقة، فيلعبون السيف والترس وضرب الرمح والدبوس والصراع

وركوب الخيل ودواهي الغريبة والخداع».. [139]

في مثل هذه البيئة التي استهوت بطل السيرة، أكثر مما استهواه التعليم في الأزهر، يلتقي بمقدم الشطار ويستكمل تدريبه على يديه حتى ذاع صيته بين شطار مصر، واعترف له الأقران «بالشجاعة والعياقة والزلاقة والشطارة والفراسة» واكتسب لقبه «الزيبق» في هذه الفترة-كما تقول السيرة- حين تعلم العيارة والشطارة وصار يجتمع مع أهل الصنعة ويخوض في فنونها، وحدث أن اجتمع به جماعة من رجال صلاح الدين، وكانوا لا يعرفون من يكون أبوه، فكان يلعب معهم مناصف وملاعيب [140] «وكانوا يعملون عليه مكائد، وهم يظنون أنه يقع في تلك الحبائل، فلم يظفروا منه بطائل، لأنهم إذا دبروا عليه حيلة يفر منها كما يفر الزيبق، ولا يعلمون كيف يختفي ولا أين يذهب، لذلك لقبوه بالزيبق»[141] .

ويقوده طموحه في عالم الشطارة-مقياس البطولة آنذاك (على عهد أواخر سلاطين المماليك وولاة العثمانيين) إلى الاصطدام بصلاح الدين مقدم درك مصر، ومحافظ البلد وقائد زمام الزعر الذي يخشاه أهل مصر دون أن يدري أنه قاتل أبيه، وإنما طمعا في القضاء على هذا الطاغية والوصول إلى رتبته التي توصل إليها بالشطارة والعياقة. وبعد أن دوخ الزيبق الطاغية فترة، لم يدعه خلالها يذوق طعم النوم والهناءة راح يعلن عن وجود لهذا الطاغية، ويشرع في تحريض الناس في المساجد، وحين يهزم الزعر الذين أرسلهم للقبض عليه، والبطش به يكبر الزيبق في عين المسلمين، حتى انزعج صلاح وأعوانه، والوزير والوالي والمحتسب جميعا .

ولكن «ملاعيب» الزيبق تصل إلى قاعة الزعر موئل صلاح وأعوانه من اللصوص والزعر فيهديه ذكاؤه للتنكر في صورة خادم يعمل في المطبخ الكبير الملحق بالقاعة، ويتلقف أخبارهم ويسبقهم إلى حيث يذهبون، فيفسد عليهم خططهم ومؤامراتهم.. وظل الزيبق يوجه لطماته لصلاح خاصة.. فيسرق منه عجلا سبق أن اغتصبه من فلاح مسكين ليأكله هو وأعوانه. وأطعمهم بدلا منه علقما ومرا. ثم تنكر في ثوب فتاة لعوب، فإذا ما سال لعاب صلاح واختلى بها أعلن عن نفسه وأوثقه وعذبه وسرقه وتركه مقيدا حتى أنقذه أعوانه. وهو يسبقه إلى الحمام ليسرق ملابسه ويملأ جسده- بحيلة خبيثة-بالجروح والقروح.

ثم يظهر له في صورة طبيب يهودي معالج من جروحه ويذيقه مرارة الذل والعجز ثم يسبقه إلى الحمام حين ذهب إليه ثانية بعد الشفاء، ليدس عليه-بحيلة أخرى-الخضاب ممزوجا بالزرنيخ ليخفي به شعره الأبيض، فإذا شعر وجهه ولحيته وحواجبه وشواربه تسقط جميعا بسبب الزرنيخ الذي مزجه الزيبق بالخضاب ويصبح شكله «عبرة لمن يعتبر» وأضحوكة كبرى للصبية في الشوارع وأمام زوجاته وجواريه وعبيده في البيت و«مسخرة» أمام رجاله، ويظل به الزيبق «حتى يلطم وجهه من القهر» ويعلن-في حيلة منه-عن نبأ موت صلاح حتى يدفع الزيبق للأمان فيقبض عليه رجاله، ولكن الحيلة لا تنطلي على الزيبق فيكون هو«المغسل» الذي جيء به ليغسله حتى لا يكتشف الحيلة، ويدعي الزيبق البلاهة ويذيق صلاح الدين مر العذاب الذي تجرعه على مضض وفشلت الحيلة، كما فشل غيرها-مما يضيق بذكره المقام، حتى افتضح أمر صلاح الدين الذي كان قد وصل خبر فشله إلى عزيز مصر، فبعث في طلبه، وهو على هذه الحال، غير أن الوزير ابن جعفر والوالي والمحتسب قد تستروا على صلاح الدين بحجة انه مريض، فقد كانوا مشتركين معه في «المظالم وارتكاب الجرائم» [(142)] ومن ثم فقد بادر الوزير فحذر صلاح الدين من أمر هذا «الشيطان العايق» علي الزيبق، ونصحه بأن يحتال للقبض عليه قبل أن ينكشف أمرهم عند عزيز مصر.

وتبدأ حينئذ سلسلة رائعة أخرى من «الملاعيب» تكشف عن «عبقرية المكر والمقالب» التي دبرها الزيبق لصلاح ورجاله، وقد فشلت كل ملاعيبهم وبراعتهم في الكيد وذهبت سدى، إلى أن تمكنوا منه أخيرا، عن طريق امرأة، استغلت في الزيبق «ما تنطوي عليه نفسه من شهامة ومروءة في معاملة النساء» ودعته إلى بيتها بالاتفاق مع صلاح، الذي بادر فاحضر الوالي بنفسه وقد أيقن من القبض عليه في مثل هذا الموقف المشين (الأمر الذي يشين بطولة الزيبق، وكانت قد شاعت) وعندما سمعت المرأة الطرق على الباب استدرجت الزيبق ووضعته في صندوق حتى لا يفتضح أمرها، فصدقها، وكان أن دخل الوالي ومعه صلاح الدين ورجاله.. وشرعوا يفتشون البيت، حتى عثر بعض رجال الوالي على الصندوق فنادوا الوالي ليفتحه بنفسه ولشد ما كان وقع المفاجأة عليهم جميعا حين فتحوه فلم يكن بداخلة إلا المقدم صلاح شخصيا الذي احتال عليه أثناء التفتيش ووضعه مكانه

ولم يكن بوسع صلاح إلا «أن يلطم من القهر»[143] وعندئذ تدخلت «أخت صلاح وكانت أفكر منه!» فاستغلت-بحيلة خبيثة-ما في الزيبق من فتوة ونخوة ونجحت في تدبير أمر القبض عليه.. وسلمته من ساعتها لصلاح الذي بادر بوضع حبل المشنقة في عنقه «وإذا بصرخة قد دوى لها ذلك المكان، وارتجفت منها قلوب الشجعان، وقائل يقول: إحذروا معاشر الناس، فقد أتاكم الفارس الدعاس، صاحب الوقائع المشهورة، والغارات المذكورة، الذي قهر أفرس فرسان هذا العصر، احمد ابن البني، غفير ارض مصر. ثم أن ذلك الفارس الرئبال، صال عليهم وجال، ومال عليهم بحسامه الأبتر، كأنه أبو الفوارس عنتر، فقتل كثيرا من الزعر-من رجال صلاح-فلما نظر صلاح فعل ذلك الجبار، خاف على نفسه التلف والبوار، فهرب.. وإذا بهذا الفارس المجهول الذي أنقذ الزيبق هو فاطمة الزهراء أم الزيبق نفسها، التي ستلعب منذ الآن في السيرة دور الأم المنقذة [144] والتي وصفتها السيرة دائما بأنها في دفاعها عن ولدها.. كاللبؤة في دفاعها عن أشبالها.

إثر عتاب رقيق بين الأم الفارسة وولدها الشاطر، تختبر فيه غايات ولدها من «شطارته وعيارته وعياقته» وقفت على طموحه وتأكدت من نبل غاياته، شرعت تصل حباله بحبال مقدمي أبيه وأعوانه-من غير أن تخبره حتى الآن بحقيقة نسبه-وتأمره حينئذ أن يتوجه إلى الإسكندرية لمقابلة كبير المقدمين هناك «احمد الدنف فهو يشد أزرك ويقر لك بالشطارة والعياقة، ويلبسك حلة من ثياب المقدمين، فإذا ما كنت من أتباعه نلت ما تريد» [145] فيمضي إليه ويستكمل على يديه مقومات الشطارة حتى إذا ما اطمأن الأستاذ إلى صلابة عود تلميذه، أخبره بحقيقة نسبه، وأنه ابن المقدم حسن اشطر العياق في كل مصر، كما وصفته النسخة الشامية للسيرة و«أشطر من شرب ماء الفرات والنيل» كما وصفته النسخة البيروتية[146]. ثم ألبس الأستاذ تلميذه «حلة من المقدمين وشده من جملة مقدميه وهو يردد: كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله.. (بقايا آداب فتوة الناصر) وأمره بالعودة إلى مصر. حيث زودته أمه هذه المرة بالحوافز المادية والمعنوية وأكدت له حقيقة نسبه، وعهدت إليه بالثار من قاتل أبيه، وتعهدت بمساعدته كلما لزم الأمر، وسلمت إليه ما ادخرته لديها من سلاح أبيه فأعطته السيف المعروف بقطاع المحادل [147] (الأعناق) ودبوسه،

«ومفرده» الذي كان يرمي به إلى سطوح المنازل، فتعلق كلاليبه فى الجدار فيصعد عليه، ثم ينزل إلى الدار، وهو المعروف «بسلم التسليق» وأصنافا من المزاليق والحراب والأقواس والنشاب وأدوات التنكر من الوجوه والشعر المستعار والثياب، والبنج الذي يغيب من رائحته المستيقظ، وضده الذي يصحو به الغائب، والنفط الطيار الذي يلتهب من أدنى حرارة فيضيء ما حوله، وعلمته طريقة استعمال جميع هذه المهمات ودعت له بالتوفيق».[148]

وتبدأ المرحلة الثانية في حياة الشاطر علي الزيبق، وقد بدأ يتجاوز مرحلة الملاعيب الموجهة ضد الأفراد إلى الملاعيب الموجهة ضد السلطة ذاتها على كافة مستوياتها، ويكون أول ملعوب له هو سرقة بعض صناديق الذهب والفضة من خزانة العزيز (قاعة الذهب)[149] فيصل الأمر إلى عزيز مصر، الذي يعهد بأمر التحقيق في ذلك إلى وزيره الأكبر، بعد أن فشل صلاح الدين-مقدم الدرك في القبض على لص الخزانة ولا يملك الوزير إلا أن يتعهد بالقبض عليه، مستهينا بأمر الزيبق، شريطة أن يعلن صلاح الدين عن فشله وعجزه، وبذلك يكون الوزير-ومعه مائة من رجاله- قد زج بنفسه في هذا الصراع، فيتوجه الزيبق بحيله وملاعيبه إليه، فيتنكر في شكل الغلام الذي يتلقى الوزير في داخل غرفة نومه، على فراشه (؟) حتى إذا ما اطمأن الوزير إلى غلامه وشرع يخلع ملابسه، مد الزيبق يده وقبض على عنق الوزير، وكشف عن هويته، قائلا:

ما الذي حملك على مقاومتي حتى ضمنت للعزيز أنك تقبض علي، بعدما عزم صلاح على الطاعة والتسليم ؟ ثم إنه سد فمه وربط رجليه بحبل، وكتفه وصار يضربه على قفاه حتى تورم، وقال: إن بدا منك أي شيء آخر في حقي قتلتك، ثم تركه وتوجه إلى منزله وأخبر أمه بما فعل. فقالت له: وأنا لعبت على «العزيز» في هذه الليلة، ودخلت قصره واحتلت على خادمه المختص بخدمته، وبنجته وبنجت الملك، ووضعت ورقة تحت رأسه وكتبت فيها: هذه أفعال الزيبق، ثم إن فاطمة قالت لولدها: لابد أن العزيز يؤثر فيه ذلك الملعوب ويرسل لك منديل الأمان.[150]

وصدق حدس الأم، فما أسرع ما بعث العزيز بمنديل الأمان لولدها، ذلك «لأننا إن عاندناه يصير فينا أعظم من ذلك» فلما مثل الزيبق بين يدي العزيز رد جميع ما سرقه من الأموال والسلاح وكل ما سلبه من قبل من

أرباب السلطة، وأمر العزيز حينئذ أن ينادي في الناس باسم الزيبق، وأنه صار «مقدم درك مصر وقائد وجاق الزعر، ففرح به أهالي مصر، وأمر صلاح أن يسلمه قاعة الزعر والمقام (المنصب) في حضور الزعر والمقدمين، وقد ذكرنا-يقول الراوي-ما كان في قلوب أهل مصر من أفعال الزيبق ومقالبه، فكان الناس يهابونه، وصار ينصف المظلوم ويأخذ لصاحب الحق حقه، حتى أحبه الجميع».[151]

وكان مما جاء في وصفه على لسان عزيز مصر«وهو يخلع عليه» وتد تعجب من فعاله وصغر سنه: والله انك لسيد النصاحة والبلاغة وقد فقت الأبطال في الحرب والطعان وقوة الساعد والجنان، وعلوت على العياق والشطار بالعياقة والشطارة والزلاقة، وبمثلك تفتخر الملوك [152] و يشرع القاص، ينتصر لانتصاره و يصف فيه الآباء والشمم والغيرة والجود والسخاء والوفاء والمروءة والعفو عند المقدرة وحلاوة النكتة وخفة الروح ونجدة المسرف ونصرة المظلوم وعون المحتاج ومساعدة الضعيف، وإكبار المرأة وعفة النفس، وجمال الشكل وبهاء الطلعة وحسن الهندام وإيثار العدل.. وبغض الظلم.. (صفات المثال التي تكشف الأحداث والمواقف عن مضمونها وتكاملها عند هذا البطل الشاطر).

بهذا الأمل في العدل والإنصاف احب الجميع الزيبق.. مقدم درك مصر الجديد ونكاد نشعر أن الحكاية انتهت.. والحق أنها بدأت، ذلك أن المعمار الفني لسير الشطار وحكاياتهم يستغل تقليدا فروسيا واجتماعيا شائعا بين الشطار وطوائفهم يعرف باسم النفيلة، أو «الحلوان» أو «الكرامة» وإذا كانت سيرة الظاهر بيبرس قد استخدمت مصطلح نفيلة (بين طبقة الفديوية) فان سيرة الزيبق استخدمت مصطلح «كرامة» ومصطلح «نفيلة» معا، على اختلاف بين طبعات السيرة المختلفة.[153] والكرامة هنا أو النفيلة ليست مجرد مكافأة مادية يقدمها العضو الجديد ساعة أن ينضم لزملائه القدامى.. ولكنها أكبر من ذلك، إنها دليل مادي ملموس لمدى ما يتمتع به الشاطر الجديد من قدرات ومهارات، حسية ومعنوية، واقعية وغيبية. إنها إذن بمثابة نوع من الاختبارات المعروفة في التراث الشعبي، التي يكاد يكون اجتيازها ضربا من الخوارق والمستحيلات إلا على البطل-الذي لابد له في هذه الحالة أن يمتلك من القدرات النفسية والعقلية والجسدية والغيبية

(الذخائر المطلسمة) التي تؤهله لاجتياز هذه الاختبارات. وعلى العضو الجديد أن يمر بها، وأن يؤدي هذه «الكرامة» دليلا على مدى ولائه للجماعة وطاعته واستعداده للتضحية من أجلها، وهي أيضا برهان على قدراته وكشف لمهاراته، فهي من هذه الناحية اختبار للقدرة والطاعة معا تمهيدا لتحديد دوره ومكانته بين هذه الجماعة، وهي حيلة فنية شائعة في سير الشطار أو (حكاياتهم المركبة) يتوسل بها القاص للدخول في حكاية جديدة.. إذ مع كل كرامة أو نفيلة اختبار جديد.. ومع كل اختبار مغامرة جديدة وهكذا.

في ضوء هذا التقليد يرفض مقدم درك مصر السابق، صلاح الكلبي أن يتنازل للزيبق عن مقدمية مصر، تحقيقا لأوامر عزيز مصر، ما لم «يعمل لنا الزيبق كرامة حسبما جرت في مثل ذلك عوائد الزعر الكرام (154) ولا يملك الزيبق إلا أن يستجيب «لعوائد الزعر الكرام، فطلب صلاح-أمام العزيز والوزير-أن يأتي الزيبق» بصندوق التواجيه من الجزيرة المرصودة في بلاد السودان»(155) وبين دهشة العزيز ووزيره، وجزع الأم ويقينهم بأن صلاح الكلبي لا يقصد إلا هلاك الزيبق يقبل الزيبق هذا التحدي المحفوف بالمخاطر المميتة. وعلى الرغم من تحذير فاطمة الزهراء لولدها-فالجزيرة ذاتها مرصودة-فان الزيبق يرفض أن يتراجع، وعندئذ تنصحه الأم أن يقضي ليلته في ضريح السيدة زينب خفيرة مصر (الرمز الديني) عساها ترشده إلى موضع هذه الجزيرة المجهولة، وتمده بالذخائر اللازمة لذلك، وصدق ما تنبأت به الأم فرأى السيدة زينب في المنام «تدله على موضع الجزيرة وكيفية التغلب عل طلاسمها، شريطة أن يمتلك قبا أقوى من الصوان».

يتوجه الزيبق في صبيحة اليوم التالي إلى المدينة أو الجزيرة المرصودة، يتبعه خفية بعض رجال صلاح الكلبي، عسى أن تسنح لهم فرصة لاغتياله.. وتبدأ مغامرة جديدة من أمتع مغامرات السيرة، الحافلة بالمفاجآت والمخاطرات والحب والحرب والغدر والخيانة والوفاء والممكن والمستحيل والسحر والخوارق والطلسمات ولاسيما في عالم الزمرد والماس والياقوت والجواهر إلى جانب تقاليد الفروسية والشطارة والعيارة إلى جانب الحروب القومية وانتصار الزيبق فيها لصالح السودان بطبيعة الحال (156) حتى إذا ما عاد إلى مصر حاملا صندوق التواجيه استقبله عزيز مصر «ببيرق

الزعر» ثم هنأه معترفا بانه «سيد العياق والشطار» ولكن أنصار صلاح الكلبي لا يعترفون، ويطلبون أن يأتي الزيبق-هذه المرة-بكرامة لهم هم، فيقبل الزيبق التحدي، وتكون مغامرة أخرى هي أقرب إلى عوالم الحكاية الخرافية، والطريف أننا سنجد أيضا في عالم الجن ملاعيب ومناصف كتلك التي نراها في عالم الشطار (باعتبارها معيار البطولة آنذاك). [157]

عاد الزيبق بعدها «سالما غانما» فأمر العزيز-ثانية-أن ينادوا باسم الزيبق، وأنه صار مقدم درك مصر، وقائد الزعر، وفرح به أهالي مصر[158] وكان أن استتب الأمن في البلاد، ورفع الجور عن العباد، وظل الحال على هذا المنوال قرابة عام يشرع القاص بعده في إنشاء مواقف وأحداث، تستوعب أخبار شطار آخرين، وان كانت غايتها الظاهرية تأكيد قدرة الزيبق ويقظته في المحافظة على أمن البلاد.. وليس القاهرة وحدها، فينتقل به إلى الأقاليم، ويصطدم بكثير من أبطال الشطار، فان كانت غاياتهم نبيلة، ضمهم الزيبق إلى رجاله، وان كانت غاياتهم عدوانية دموية، قتلهم الزيبق وكان أول من ظهر من شطار الأقاليم «بلية من البليات اسمه علي بن احمد الزيات» ويبرر القاص سبب خروج هذا «العايق الجديد» بطموحه في نيل «ما ناله الزيبق من مجد وفخار، فأراد أن يلعب عليه حتى يأخذ منه المقدمية». وبعد عدد كبير من المناصف والملاعيب والحيل والمغامرات التي تكشف عن دهاء هذا «العايق الجديد» يتمكن الزيبق منه، وحينما يقف على نواياه، وبعد أن تأكد من شجاعته، لم يقتله، بل «تآخيا» معا، وأخذه إلى عزيز مصر وطلب له الأمان، و«شده مقدما، وجعله من صفوة الأبطال المقربين» وعندئذ طلب أنصار الزيبق أن يأتي لهم بالنفيلة أو الكرامة «فهي عادة مرعية عندهم في هذا العصر» وتكون الكرامة هذه المرة «أن يذهب في الليل الأدهم ويدق مسمارا وطاقية. في داخل الحمام المطلسم» فأجابهم إلى طلبهم بعد فصل حافل بالمخاطرات.

ولا يكاد الحال يستقر قليلا حتى اضطرب الأمن لظهور عاق جديد، أوشك بفعاله «أن يهلك العباد و يشيع الفوضى في البلاد» أيضا. هذا العائق هو «إبراهيم الأتاسي فارس فرسان المغرب» وقد جاء لتخريب مصر، بعد أن خرب تونس، بسبب ابنة عم له، كان قد أحبها وعقد قرانه عليها، فلما سافر في بعض شئونه طمع فيها ملك المغرب (!) ففر بها أبوه إلى

مصر خوفا من بطشه، غير أن عزيز مصر طمع فيها أيضا وأراد أن يجعلها من جملة زوجاته وجواريه (!) فرأى الرجل في ذلك ظلما وتعديا على حقوق ولده، فرفض، فاستكبر عزيز مصر هذه الفعلة فقتله. وعلم ابنه إبراهيم بالقصة كلها فجاء ينتقم لشرفه وزوجته ووالده.. ولكنه أيقن أن الوصول إلى عزيز مصر محال-مادام الزيبق يحمي حماه-فاصطدم بالزيبق أولا، ولكن وبعد الكثير من المغامرات الرائعة ذات الطابع الفروسي بين البطلين «تآخيا» في موقف فروسي نبيل يشي بما يسود بيئة الشطار من قيم وتقاليد، وفهم بطبيعة اللعبة كلها.. وعندما علم الزيبق بقصة إبراهيم الأتاسي، وقف إلى جانبه، متحديا عزيز مصر«الظالم» حتى أفرج عن عروس إبراهيم ووافق على زواجهما، ولكنه، أي العزيز لم ينس هذا الموقف للزيبق، وأيقن أنه خطر عليه (لوقوفه مع هذا الخارجي المغربي) وشرع يتآمر في الظلام للخلاص من الزيبق لولا أن أنقذه في كل مرة هذا الخارجي نفسه، وعندئذ «شده الزيبق من جملة مقدميه» فطلب إليه أنصار الزيبق «الكرامة أو النفيلة» وغالوا في طلبهم، فأشفق الزيبق على صاحبه، ولكنه رضي أن يفعل ما طلبوه منه، وهو قتل المارد ذي الرؤوس السبعة.. فلما عاد سالما غانما أيقن سائر المقدمين بمهاراته وقدراته.. ولم يعترض أحد على الزيبق، حين «سلمه قاعة الزعر وجعله كبيرا عليهم» واستتب الأمن بعد ذلك ثلاث سنوات.

وتبدأ حلقة جديدة في القصة بظهور «شيخة زاهدة» في بلاد مصر شرعت تلعب مناصفها-متنكرة-وتوالت ملاعيبها حتى نالت في بعضها من ابن عزيز مصر نفسه.. وكان أن «ضجت أرض مصر بها وبحيلها ومكائدها» دون أن يتمكن أحد من الوقوف عل حقيقتها، ولم تكن هذه المرأة الزاهدة سوى «دليلة المحتالة» مقدمة درك بغداد التي وصفتها أم الزيبق بقولها: «إنها حيه رقطاء، تتحكم في بغداد على أربعة وعشرين ألف زاعر».. كانت هذه الداهية قد طمعت في مقدمية مصر، بعد أن نالها الزيبق، فجاءت إلى مصر متنكرة في ثياب الزاهدين، ثم اختفت ببيت صلاح الدين الكلبي-وكان صديقا لها قبل عزله فاستغلت أحقاده الكامنة وشرعت تؤلبه على الزيبق من جديد، وتغريه بالمال والسلطان والسيادة.. حتى وافق على التعاون معها ضد الزيبق، وعمل لها «جاسوسا» يعينها في معرفة أخبار الزيبق وتحركاته-

وكان صلاح بحكم صلته بالسلطان في موضع يسمح له بذلك-وتتمكن دليلة أكثر من مرة من الزيبق-في كثير من حيلها «الجهنمية»-وكادت تقضي عليه في كل مرة، لولا العين الحارسة، والأم المنقذة، فاطمة الزهراء، التي كانت تتدارك ولدها في الوقت المناسب. وذلك في عدة مشاهد حافلة بضروب الكيد والشطارة والمخاطرة، تعد من أمتع ما ورد في السيرة.. وتتطور الأحداث سريعة، فيقتل صلاح الكلبي لخيانته. وتفر دليلة قافلة إلى بغداد مدحورة.. إلى حين.

وعندئذ-فقط-يدرك الزيبق أن أمن مصر مرتبط بأمن بغداد، بل انه يبدأ من هناك، مثلما هو مرتبط بأمن الشام، سواء بسواء، كما تكشف الأحداث وشيكا.. ويبدأ في التخطيط لأخذ مقدمية بغداد من هذه المحتالة التي وصفتها السيرة في صفحاتها الأولى بأنها من بلاد العجم.. وأنها احتالت حتى اغتصبت مقدمية بغداد لنفسها من أصحابها الشرعيين.

وتكشف السيرة عقب ذلك ما يسود بين الأنظمة العربية من شكوك ومخاوف فلا يكاد يصل الزيبق إلى دمشق-في طريقه إلى بغداد-حتى يخشى «ابن السكري، مقدم درك دمشق» من نزول الزيبق دمشق، ويظن أنه أتى ليلاعبه ويجرده من منصبه، ولكن الزيبق يطمئنه، بل يقف إلى جانبه ضد الأعراب الثائرين عليه-وكانوا قد جعلوا دمشق جحيما لا يطاق-وينظم صفوف الزعر، ولا يترك مدينة دمشق إلا «بعد أن عمر بها قاعة الزعر، ورتب لهم معاشات، وجعلها نظير قاعة مصر» فهم وحدهم القادرون على حماية أمن البلاد. وتستغل دليلة الشك القائم بين الأنظمة العربية، فتصطنع ختما مزورا شبيها بختم الخليفة، وتبعث باسمه رسالة إلى ملك الشام يلزمه فيها برأس علي الزيبق، ولما كان ابن السكري خائنا حاقدا، متحالفا أصلا مع الأعراب ضد تجار الشام، فانه يخضع للموجة حتى يغادر الزيبق الشام.. ولكن أمره ينكشف حين حاول الغدر بالزيبق بعد وصول رسالة الخليفة.. فما كان من الزيبق إلا أن قتله بعد أن تأكد من تآمره.. واختار بنفسه مقدما جديدا لدرك دمشق وسلمه وجاق الزعر وقاعتهم، وظلوا «من تحت يده» في المراحل التالية من أحداث السيرة.

فإذا ما عاد الأمن إلى دمشق، انطلق في طريقه إلى بغداد، وفي كل مرحلة من مراحل الطريق يقع الزيبق ضحية «ملعوب» جديد لدليلة ولكنه

نجا منها جميعا حتى وصل إلى بغداد.. حيث تبدأ أروع فصول السيرة إمتاعا وأحفلها بضروب الكيد والحيل والمغامرات وتتكون من أربعة عشر ملعوبا «سبعة من البطالة وسبعة من العمالة». وصار الرشيد حكما بينهما في معظم هذه الملاعيب والحيل. وكان ذلك صدى تاريخيا لبعض ما أثر عن بعض خلفاء العباسيين من إعجاب وكلف بحيل هؤلاء الشطار والعيارين الذين كانوا يتبارون (!) فيما بينهم أمامهم، حتى يحظوا بإعجابهم، والعفو عنهم، على نحو ما مر بنا في مباراة أحد الشطار الذي تحدى بختيشوع الطبيب في مجلس المتوكل، عند حديثنا عن شطار ألف ليلة. وهذه الملاعيب أو المكائد أو الحيل الأربع عشرة لا يصلح معها تلخيص أو إشارة، فمن شاءها فعليه أن يلتمسها في السيرة مباشرة. وهي تنتهي جميعا بانتصار الزيبق، بفضل أمه «سيدة الرجال» في مصر، كما تسميها السيرة، التي جاءت خلفه لتحميه من مكر دليلة، وبفضل التأييد الشعبي في بغداد للزيبق الذي سانده في صراعه مع دليلة[159]، كما انضم إليه سائر رجال «احمد الدنف» الذين كانوا قد آثروا البقاء في بغداد بزعامة عيار منهم يدعى «عمر الخطاف»[160] على حين برز إلى مسرح الأحداث مع دليلة أخوها زريق السماك، وابنتها الفاتنة زينب..

تبلغ انتصارات الزيبق مسامع الرشيد، فلا يملك إلا الإعجاب بهذا الشاطر الجديد الذي «هد حيل دليلة» وتتتابع أخبار الانتصارات، و يزداد حب الخليفة وإعجابه بالزيبق (بقدر عجزه أمام بطش دليلة صاحبة السلطة الفعلية في بغداد) فيبعث بمنديل الأمان ولكنه أمام عجزه عن التخلص من دليلة يجعل مقدمية درك بغداد مناصفة بين الزيبق ودليلة، فترضخ دليلة مؤقتا، وأخوها زريق «مقدم درك أرض العراق» الذي يطالب الزيبق بعمل الكرامة أو النفيلة حتى إذا ما نجح في تحقيقها-مرة بالشطارة والزلاقة ومرة بمساعدة أخت له من الجان كان قد تآخى مها لمعروف صنعه معها من قبل-طالبته دليلة هذه المرة بعمل كرامة أو نفيلة من نوع خاص.. ولها مغزى خاص.. هي أن يحضر لها «تاج كسرى الموجود عند الشاه دومان في مملكة أصفهان العجم»[161]، (التي تنتمي إليها دليلة) وبذلك تتصاعد أحداث السيرة من الصراع الداخلي إلى الصراع الخارجي بين العرب والعجم، وهذا هو صراع لن يفصل فيه في السيرة-فيما بعد-إلا السيف نفسه.

تدفع فاطمة الزهراء ذاتها (!) ولدها لتحقيق هذا المطلب «ولو تجرع من أجله كاس الحمام» بعد أن تأكدت من تصميمه على إحضار تاج كسرى (رمز السيادة عند العجم) وتذهب معه، تحميه من مؤامرات دليلة ومكائدها، وكانت قد سبقته إلى مملكة أصفهان، لتكشف ألاعيبه وتقبض عليه.. وبعد مغامرات طويلة ينتهي الأمر بنجاح الزيبق في إحضار التاج الكسروي فلما سلمه للخليفة هارون الرشيد، أمر بتسليمه مقدمية بغداد، وشد عمر الخطاف «باش شاويش» فقامت دليلة وسلمت الزيبق وجاق الزعر، على الرغم من أنفها، «وكان ذلك اليوم عندها كيوم حتفها».. وأمر الخليفة أن ينادي في الأسواق إن مقدم درك بغداد هو الشاطر علي الزيبق.. وانصرفت دليلة تكاد مرارتها تنفقع.. وهي تقول لأخيها زريق: لابد من قتل الزيبق، ولو فقدت حياتي. (162)

كان ذلك إيذانا بنهاية مرحلة من مراحل الصراع بين النفوذ العربي والعجمي على السلطة في بغداد.. انتهت بان استرد الشاطر علي الزيبق السلطة من أيدي العجم.. وحدث خلالها أن مات عزيز مصر، فتولى ابنه الناصر مكانه، بعد مباركة الرشيد الذي استشار الزيبق في هذا الامر فوافق «ولم يكن الرشيد يعقد أمرا بغير مشورته»(!!).

كذلك كان وصول الزيبق إلى السلطة إيذانا ببداية عهد جديد قوامه الأمن والاستقرار والعدل والإنصاف، وضجت بغداد بالدعاء للزيبق والخليفة معا. وتمضي الأيام بالرعية آمنة مطمئنة، ينوي بعدها الزيبق أن يتزوج من زينب بنت دليلة بعد قصة حب طويلة ورائعة ورامزة في الوقت نفسه (163).. وتحين أول فرصة لدليلة لتنتقم لنفسها من الزيبق، فتملي شروطها على الزيبق، إذا شاء أن يقترن بابنتها زينب، التي لم تكن إلا «مجموعة من الكرامات» على عادة الشطار في هذه السيرة(164) فوافق الزيبق على شروطها، وكان أول شروطها أن يحضر لها «القفطان الذهبي المطلسم الذي يمتلكه اليهودي عزور في مدينة صفد» وتدخل السيرة بهذا الشرط في حلقة كبرى من حلقات السحر، تنتهي، بفضل حماية فاطمة الزهراء لولدها، بالنجاح، والقضاء على هذا اليهودي وسحره والاستيلاء على أمواله التي لا حد لها، (وكان الخليفة لا يخشى أحدا في المملكة-كما تقول السيرة- إلا هذا اليهودي الساحر، الفاحش الثراء). على حين كانت دليلة التي لا

تريد لهذا الزواج أن يتم قد ذهبت إلى ملك الموصل الأمير رستم (!!) ونجحت في إغرائه بالهجوم على بغداد والاستيلاء عليها في غيبة الزيبق الذي كان لا يزال في صفد، حتى إذا ما عاد الزيبق وجد الجيوش تحاصر بغداد فاشترك-مع رجاله الزعر والشطار-في صد الهجوم وإنقاذ بغداد من هذا الحصار.

تأبى دليلة أن تستسلم، فشرعت تثير الفتن في الأمصار الإسلامية-وبخاصة في مصر والشام-وتكاد تحقق نجاحا حقيقيا في بعض المدن الإسلامية[165] مستغلة في ذلك طموح كثير من الشطار والعيارين، وتمردهم، لولا أن تمكن منهم الزيبق جميعا-بعد ثمن باهظ-وتمت «المواخاة» بينه و بينهم، وتوحيد صفوفهم جميعا، ولا ينسى القاص أن يكون لكل واحد من الشطار الأبطال «كرامة أو نفيلة» تتبعها مغامرة شائقة مثيرة. وتوقن دليلة حينئذ بفشلها في تحقيق النصر على العرب من الداخل بعد أن كشف الزيبق دورها وأهدافها في الفتن الداخلية، وعندئذ تنقل الصراع إلى المستوى الخارجي فتلجأ إلى ملوك العجم (ملك شيراز وملك كرمان، وملك أصفهان) بعد أن تسرق أبناء الخليفة (الأمين ثم المأمون) وتسرق لهم أيضا أبطال العرب وعلى رأسهم الزيبق ومقدمي الزعر الكبار (بواسطة التخدير بالبنج)، حتى إذا ما اطمأن ملوك العجم إلى أن بغداد الآن مدينة مفتوحة، دخلوها بجيوشهم، على الرغم من وصول نجدات عسكرية من مصر والشام والمغرب، لكنها جميعا كانت تفتقد «القيادة الحكيمة» التي يمثلها في هذه السيرة «علي الزيبق» وكل ما تفعله هذه الجيوش هي أنها تعوق تقدم جيوش العجم للاستيلاء على سائر الأمصار، حتى تتمكن الأم المنقذة «فاطمة الزهراء» من إنقاذ ولدها وأبطال المسلمين، وتعود بهم وبأبناء الرشيد إلى بغداد، وعندئذ تنقلب دفة القتال لصالح العرب، وتنهزم جيوش العجم، ويعود الرشيد إلى عرشه المسلوب في بغداد، بفضل الزيبق وأمه «سيدة الرجال».[166]

عندما تتأكد دليلة من فشل ملوك العجم-وقد صورتهم السيرة مجوسا-لجأت إلى قيصر الروم، صاحب الجيوش الجرارة، وراحت تستغل فيه النعرة الدينية.. حتى إذا ما وافق، تكررت خطوط المشهد السابق، فسرقت له أبطال المسلمين وعلى رأسهم الزيبق وأبناء الحليفة-عن طريق تخديرهم

بالبنج-وبذلك شلت حركة المقاومة، فطمع القيصر في بلاد المسلمين، وكادت بغداد تسقط أمام جحافل الروم، لولا أن تم إنقاذ الزيبق والأبطال.. حيث يستعيد الجميع توازنهم وتوحيد صفوفهم وتحقيق النصر على الروم. وعندئذ يتأكد الخليفة أن «رأس البلاء»-بتعبير السيرة-يكمن في وجود دليلة وزريق وأمثالهما من عناصر الشر في الداخل، فيلقي الجميع جزاءهم و يتزوج الزيبق من زينب، وينتصر الحب عل الشر. غير أن الأنباء تتواتر من مصر، تحكي عن طغيان الناصر وظلمه في الرعية وعسفه معهم إلى جانب ما فعل مع زعار مصر وهدم قاعتهم والتآمر عليهم، فلا يملك الزيبق-بعد أن وافق الخليفة على مضض-إلا أن يعود-على عجل إلى مصر «حتى يحكم بين الرعية في مصر بالعدل والإنصاف» وعبثا حاول الزيبق أن يعيد الناصر إلى جادة الصواب في الحكم، فما كان منه إلا أن حكم على الناصر والمتآمرين معه «على الرعية» بالإعدام، فضج الناس بالدعاء للزيبق بعد أن خلصهم من شروره.. ثم نادى الزيبق بتنصيب الفضل أبى العباس ملكا على مصر عوضا عن الناصر الحاكم الظالم، وتصف السيرة الفضل بأنه «كان صاحب حكمة ودراية فسن الشرائع وأقام العدل بين الناس».

في غيبة الزيبق عن بغداد تنشط عناصر الشر-من العجم-من جديد، وساءت أحوال العباد، وتعطلت أمور الحكومة والبلاد «بتعبير السيرة، فكثر الخارجون على الخليفة» وخرقت حرمة الخلافة وهيبة الخليفة «الذي بادر فاستنجد بالزيبق من جديد».. فعاد إلى بغداد بعد أن اطمأن على أحوال مصر والعباد.. ليخوض بعد ذلك أشرس معاركه في السيرة، حيث تحالف الفرس-من الداخل-مع الروم-من الخارج-وكادت بغداد تسقط في أيديهم لولا وصول الزيبق.. فيدفع بمجرى الأحداث إلى الأمام، لصالح المسلمين، وتكشف هذه المعركة الفاصلة-فيما تكشف-عن عجز الخليفة وتخاذله أمام الضغط الداخلي (للعجم) والهجوم الخارجي (للروم) وعما أصاب الخلافة ذاتها من ترهل وعفن.. وتتوالى المفاجآت بعد ذلك، لتتأكد هذه الحقائق، ولكنها-فنيا-تنتهي بفضل الزيبق، لصالح الحليفة والإسلام.

ما كادت ترحل جيوش الروم، ويتم القضاء على مظاهر الفساد الداخلي حتى يقع الزيبق فريسة «مرض قتال عجزت عنه الأطباء» وكان به آخر حياته فحزنت عليه الرعية حزنا شديدا، ورثاه الخليفة رثاء حارا[167] يليق

بمقامه، بطلا عربيا مجيدا طهر له البلاد من نفوذ العجم وبطش الروم-كما تقول السيرة وخرت أمامه الأبطال والفرسان، ونعى فيه «ركنا من أركان الإسلام» وما هي إلا أيام حتى شعر الرشيد بان منيته قد دنت، فجمع أولاده بين يديه-الأمين والمأمون والمعتصم-وأمرهم بما يجب عليهم اتباعه تجاه الخالق والمخلوق فأوصاهم بطاعة الخالق وحفظ شرائعه، وعفة النفس، والحكم بالعدل والإنصاف، والمساواة بين الغني والفقير، والسهر على حماية البلاد وراحة العباد، وعدم قطع الأرزاق على مخلوق، لأن قطع الأرزاق مثل قطع الأعناق.

وحسب هذا الخليفة الراشد أن يوصي باختيار القائمين على أمر النظام على أساس «رشيد» كما يتمثله الوجدان الشعبي الذي قال على لسان الرشيد، من بين ما قال في وصيته لأولاده:

« .. وضعوا الأشياء في محلها، والمناصب في أيادي أهلها، ولاسيما الولاة وأرباب الوظائف الكبار، فينبغي أن يكون هؤلاء من أهل الفضل والكمال موصوفين بالاستقامة والأمانة، وأن يكون مشهودا لهم بالحلم وصدق الديانة، لا يميزون بين الحقير والشريف، ولا يظاهرون القوي على الضعيف، فيهابهم جميع المأمورين و يقتدي بهم باقي المستخدمين.. فإذا كانوا على هذه الحالة تستقيم أحوال الرعايا، فترعى الذئاب مع الغنم، أما إذا كانوا على خلاف مع هذه الأوصاف، مائلين إلى الانحراف، لا يبالون بمنافع الخلق، ولا يفعلون ما يقتضيه الحق، بل يصرفون الأوقات بالملاهي والملذات، و يسمعون كلام الوشاة فسوف تضطرب الأحوال، و يقع الاختلال، و يكون سببا لضرر البلاد عوض الإصلاح، وتقمع العباد، فيضيع الحق والإنصاف، ويكثر الجور والاعتساف، فيسقط شرف الخلافة بعد علو الشأن ويعلو فوقه الذل والهوان».. (168)

وصية مثالية تحدد في وضوح اللصوص الحيثيين في المجتمع العربي كما تشير في صدق إلى تصور المجتمع الشعبي للحكم والحاكم كما ينبغي أن يكونا في خلد العامة، كما تعكس في بساطة رائعة طموحات هؤلاء العامة في مجتمع ترفرف عليه ألوية العدل الاجتماعي والحرية السياسية.

قبل أن نمضي إلى التعليق على هذه «الرائعة» من سير الشطار، ثمة ملاحظتان جديرتان بالاعتبار، إحداهما أن «الموتيفات» الأساسية التي رسم

القاص الشعبي شخصية الزيبق في ضوء منها، تتكرر حرفيا مع سائر شطار السيرة نراها في حكاية علي بن احمد الزيات، حكاية إبراهيم الأتاسي، وحكاية علي البسطي، وحكاية عمر الخطاف، وحكاية علي بن فارس الشيباني، وحكاية علي بن حسن الرماح وحكاية علي المناشفي، وغيرهم[161].. إذ يجمع بينهم هدف واحد، فكلهم مظلومون، ويركبهم عسف الولاة وطغيانهم، ولا يجدون مجالا شرعيا لنيل حقوقهم وتطبيق العدالة إلا في الخروج على هؤلاء الولاة، وشق عصا الطاعة عليهم، وتهديد الأمن بارتكاب السرقات وأعمال اللصوصية حتى تبلغ خطورتهم درجة لا يمكن السكوت عندها في السيرة وعندئذ تصل شكاتهم إلى الخليفة نفسه، ومن ثم إلى الزيبق-ممثل العدالة في رأيهم والنموذج المحتذى لهم-وعندئذ فقط يوقنونباستعادة حقوقهم المسلوبة، وتحقيق العدالة المفقودة، وتقتضي الحبكة الفنية لأحداث السيرة، أن يخوض هؤلاء الشطار حرب «الملاعيب والمناصف» إلى جانب «حرب الشجاعة والسيف» على حد تعبير السيرة،-تجسيما لبطولتهم في الحالين-ضد السلطة القائمة، وعلى رأسها الزيبق، مقدم درك القاهرة فدمشق فبغداد والمسؤول عن الأمن والعدالة فيها جميعا، إلا أنهم أيضا يعجزون عن تغيير الواقع أو هزمة الزيبق، الذي يتمكن منهم في نهاية الأمر، وحينئذ يعفو عنهم-ولا ينتقم-مقدرا لهم دوافعهم «المشروعة» لنيل حقوقهم، ويصطلح معهم، ويتحقق بينهم هذا «التآخي» الدال الذي حرصت عليه السيرة منذ البداية.. ويصبحون جميعا من أتباعه، ويكون هو أول من يسعى لتحقيق أهدافهم المشروعة واستعادة حقوقهم المسلوبة، إيمانا منه بعدالة قضاياهم.

أما الملاحظة الأخرى، فهي تلك الحكاية الفرعية التي وردت في السيرة، وكان لها أبعد الأثر في إيمان الخليفة بمواقف هؤلاء الشطار.. وهي الحكاية التي يمكن أن نطلق عليها «الخليفة والدرويش» ومجمل هذه الحكاية الرامزة، البالغة الدلالة، التي تعد هنا بمثابة «المعادل الموضوعي» لأماني المجتمع الشعبي عامة ومجتمع الشطار والعيار خاصة:

تقول الحكاية إن الملل أصاب الرشيد ذات ليلة، فخرج مع وزيره جعفر وبطله الشاطر علي الزيبق للسير في المدينة-متنكرين-وقادتهم أقدامهم إلى «مقهى الدراويش» وفي أثناء جلوسهم في هذا المقهى سمعوا ثلاثة دراويش

يطلب كل منهم من الله أن يحقق له أمنية.. ويهمنا هنا أمنية الدرويش الأول، الذي دعا ربه أن يملكه أمر بغداد ثلاثة أيام فقط، فضحك الخليفة، وصمم على أن يحقق لهذا الدرويش أمنيته ليرى ما هو فاعل في هذه الأيام الثلاثة. فلما عاد إلى قصره أرسل إلى الدرويش عيارا بنجه وأتى به إلى قصره ووضعه في تخت الخلافة، وطلب من الجميع أن يعاملوه كما لو كان الحليفة فعلا، على حين ظل الخليفة يرقبه عن كثب، وتستهوي هذه اللعبة الحليفة والقاص معا..

ولما كان المقام يضيق هنا بذكر التفاصيل، فأننا نسرع إلى الشاهد من هذه الحكاية.. حيث نزل هذا الدرويش-أو بالأحرى أمير المؤمنين الجديد- إلى الرعية أول يوم، فهاله غلاء الأسعار، فأمر بتخفيض أثمانها إلى درجة الإنصاف. ثم نزل في اليوم الثاني فطاف في شوارع بغداد، فهاله ما هاله، فأمر بتنظيف الطرقات والمحلات وضرورة معاملة الناس بالحسنى والمساواة والعدل، وفي اليوم الثالث والأخير، قصد «خان الجوهر» حيث يكون كبار تجار بغداد، فأمر أن يضرب كل منهم أربعين جلدة، ويلقي بهم في السجن، وبذلك انتهت الأيام الثلاثة وتحققت أمنية هذا الدرويش. فتعجب الرشيد، ولم يعده إلى تخت الخلافة، وطلب منه أن يقدم له تفسيرا لما وقع منه، قائلا له: انك أنصفت في اليوم الأول، وعدلت في اليوم الثاني، وظلمت في البوم الثالث فأجابه الدرويش مفسرا: «يا مولاي أني رأيت فأنصفت، وفتشت فعدلت، ووجدت أعدائي فظلمت» ثم قص عليه كيف ظلمه التجار الكبار، وتآمروا عليه، حتى أفلسوه وسلبوه أمواله، فتمنى هذه الأمنية حتى يستعيد ما سلب منه. وفهم الرشيد مغزى الحكاية كلها. ثم بعث في طلب التجار، وتحقق من قصة الدرويش، فأمرهم بإعادة «الحقوق لأصحابها» ثم صرفهم بعد أن «قاصصهم حسبما هم مستحقون» على حد تعبير الحكاية. [170]

هذه هي سيرة اشطر الشطار في التراث الشعبي العربي، سيرة الثورة على غياب القانون وفساد النظام، ولصوص القانون ومغتصبي النظام.. وثيقة فنية بالغة الدلالة أطلقها الوجدان الجمعي-عبر إبداعه الشعبي- ليصم بها فترة ربما كانت أحلك فترات التاريخ العربي، حيث «السيادة» للقوة لا للقانون إبان الحكم العثماني، حين غدا العالم العربي إمارة عثمانية، افتقد معها الشعب الذي غلب غلى أمره الأمن والأمان، ولهذا لا غرو أن

تتكامل هذه السيرة في تلك المرحلة من تاريخنا، وأن يجمع الباحثون على ذلك التاريخ، وأن ينتخب الإبداع الشعبي أبطال هذه السيرة من هؤلاء الشطار الثائرين أو المتمردين الذين وقفوا في وجه لصوص السلطة، وعرفوا بمواقفهم-تاريخيا-بعد أن عدل-فنيا-من تاريخهم وملامحهم النفسية طبقا لمواقف الوجدان الشعبي من القائمين على السلطة آنذاك ومن الطبقات المستأثرة لنفسها بالثروة، وأن يسبغ على هؤلاء الأبطال الشطار من القدرات والخوارق والأحداث-فنيا-ما يطمح إلى تحقيقه والوصول إليه واقعيا.

لهذا يرى دارسو هذه السيرة أن اعتصام الشعب بهؤلاء الشطار والعيار والعياق وأشباههم-من الخارجين على القانون في نظر السلطة، سببه أنه لم يكن راضيا لا عن القانون، ولا عن الذين وضعوه أو نفذوه ولذلك يرى هذا الباحث أن الموضوع الرئيسي للسيرة هو الاحتجاج على الظلم والظالمين[171] في تلك العصور التي خيم فيها الظلم والظلام على العالم العربي.

كذلك يرى باحث آخر، أن أحداث هذه السيرة، وما تعرضه من صور مجتمعية، ترسم فسادا في النظام القائم وضياعا لمعاني الأمن والاستقرار في حياة الشعب العربي، واختفاء لضرورات العدالة والحزم بين السلطات الحاكمة.. وان كان في هذه السيرة تعريض حقيقي بالحالة الاجتماعية لعصر المؤلف (الشعبي) ونقد روائي للفساد الذي استشرى في أجهزة الحكم، حتى ضاع معنى الأمن، في تلك العصور-وأصبحت اليد العليا للبطش والقوة لا للقانون والنظام-فان السيرة أيضا تحمل في أحداثها هجوما مباشرا على أصحاب السلطة أنفسهم، إذ ترسمهم مجموعة من اللصوص وقطاع الطريق، وصلوا إلى السلطان عن طريق التفوق في السرقة والإمعان في البطش والغدر والمهارة في اللصوصية [172] ويرى هذا الباحث نفسه أن السيرة تعكس-تاريخيا-ما كان من صراع على الحكم بين المماليك-في أواخر أيامهم-الذين هم في مجموعهم في نظر عامة الشعب مجموعة اللصوص وقطاع الطريق.....[173] «ويرى كذلك أن هذه السيرة هي سيرة الثورة على النظام الفاسد، وتقوم على التسلح بنفس سلاح الخصم وأن على الشعب أن يقاوم خصومه بنفس أساليبهم.. . وأن سيرة الزيبق هي قصة هذا المجتمع الفاسد المتعفن، عرضها المؤلف (الشعبي) مستترا وراء هارون الرشيد وابن

طولون، والأحداث الطريفة الضاحكة التي نخفي وراءها مرارة وإحساسا حادا بما يملأ المجتمع حوله من تعفن، فهي إذن عمل أدبي ثوري يخفي ضيقة ثورته إخفاء فنيا بارعا» [174] ويرى أيضا أن القضية الإنسانية في هذه السيرة هي «موقف الإنسان الفرد أمام مجتمعه الذي يحس فيه انه لا يملك شيئا، وان حقه الطبيعي-بحكم كونه واحدا من أبناء هذا المجتمع- مهضوم وضائع، نتيجة لاختلال القيم واهتزاز المثل وتسخ المجتمع، والقضية في السيرة لا تحل بالتوقيع والاستسلام، وإنما هي تحل بالتصدي لعوامل الفساد في هذا المجتمع وهزيمتها بنفس الأسلحة التي يتسلح بها القائمون على هذا المجتمع لتحطيم الفرد فيه...»[175].

ويرى هذا الباحث كذلك أن بطولة الشطار في هذه السيرة تمثل المرحلة الأخيرة من مراحل البطولة العربية، وتطور مفهومها في الأدب الشعبي تلك البطولة التي بدأت بفروسية السيف في سيرة عنترة، وانتهت بفروسية الشطار-إذا جاز هذا التعبير-في سيرة الزيبق [176].

ونمضي مع هذا الباحث نفسه، في دراسة أخرى له عن الزيبق، وهو الأستاذ فاروق خورشيد-حين قدم هذه السيرة «تقديما روائيا معاصرا»[177] وقد زود هذه الصياغة الأدبية الحديثة المتازة بمقدمة ضافية عن هذه السيرة، قال فيها:

«الواقع أن هذه السيرة تشبه في مجموعها القصص التي تظهر حين تتفسخ المجتمعات الرأسمالية [178] وتؤذن بالزوال، فيظهر الأبطال الأفراد الذين يقاومون سلطات مجتمعهم بما جبلوا عليه من شجاعة وقوة حيلة ليأخذوا من الأغنياء وليعطوا الفقراء، وليحققوا العدالة بمفهومهم النقي الخالص الذي لا تلوثه مفاهيم المجتمع المنهارة. ومن أنواع هذه القصص مغامرات اللصوص الذين لا يستطيع أحد أن ينالهم، والذين ينالون هم كل شيء ليحققوا العدالة في اللصوص الحقيقيين الذين يسخرون العدالة لخدمة أغراضهم وحماية إجرامهم وفي الأدب العالمي شخصيات مثل رو بن هود وروكامبول واللص الشريف، والقديس وغيرهم.. وفي أدبنا العربي الشعبي هذه الشخصية الجديرة بالدراسة والفهم أعني شخصية علي الزيبق والسيرة على هذا ترسم صورة حقيقية لحياة الشعب في بغداد والقاهرة في أثناء فترة زمنية انهارت فيها سطوة الدولة وارتفع إلى مركز

السلطان فيها المغامرون عن كل حدب وصوب، فهم مرة أتراك، وهم مرة أخرى ديلم وهم في مرة ثالثة من مجلوبي النخاسين تسم وجوههم علامات العبودية، ولم يكن أمام الشعب إلا أن يتسلح بنفس أسلحتهم وأن يقاوم بنفس أسلوبهم، وهكذا أبرز القاص الشعبي شخصية علي الزيبق لتلعب دور ابن البلد العادي في معترك الطغاة واللصوص وتحقق عن طريق الانتصارات الروائية توازنا وجدانيا لدى المتلقي العربي حين تتحقق أحلام يقظته في النصر والانتقام، على يد بديله الشعبي «[179].

ويشايعه باحث آخر يسير على نهجه، فيرى بطولة الزيبق لا تعتمد على السيف والشعر، ولا تستلهم الحب أو الملك-كما هو الحال مع أبطال الملاحم والسيرة الشعبية الأخرى-وإنما هو أحد أبناء الشعب الذين نشئوا في أحضان الحارات بين اللصوص الشطار والزعار والعيارين وبطولته هي-إذن-بطولة الرجل العادي الذي طحنه الظلم والبؤس، فآثر أن يحارب الطغاة بأسلحتهم فتعلم اللصوصية ليسطو على اللصوص، سواء أكانوا من أهل الشارع، أو لصوصا من أهل الحكم.. . وكان اللص أو الشاطر علي الزيبق تجسيدا أمينا للبطل الشعبي الذي يتوسل بالحيلة والدهاء في النكاية بالظالمين..»[180].

غير أن لهذا الباحث أيضا رأيا جديرا بالاعتبار، فيرى أن الزيبق رمز البطولة الشعبية في أدب الشطار، قريب الشبه من سعيد مهران، بطل قصة اللص والكلاب لنجيب محفوظ، فسعيد ليس لصا بالمعنى التقليدي وإنما هو بطل شعبي أجهضت ثورته معوقات الحرية في وطنه، فانقلب متمردا فرديا، وإن عكست فرديته بطولة الجماهير المقهورة. بهذا المعنى يقول الباحث «كان الزيبق بطلا شعبيا ينفرد بخاصية الرجل العادي الذي لا يأتي بالخوارق وإن ركب الأهوال» [181] فما أشبهه بأبطال الأعمال الواقعية في أدبنا المعاصر [182] ومن ثم فإن لصوصية الزيبق لا ينبغي أن تقلل من بطولته أو تضعف منها لأن لصوصيته هنا سلاح أراد به القاص الشعبي أن ينتقم الزيبق من الظالم بنفس سلاحه، فهي أيضا مضمون شعبي أصيل، يتواتر في الآداب العالمية الأخرى، تحت عناوين مختلفة تلتقي كلها في فلك اللص الشريف « ... الذي يدمغ المجتمع كله بالفساد، ونظام الحكم بالخلل والانهيار، لأنه قائم على السلب والنهب وانعدام الأمانة والضمير، خاصة

إذا كان الحاكم غازيا أجنبيا.. ويصبح الزيبق رمزا لبطولة هذا الشعب في مقاومة الفساد السياسي والاجتماعي» [183].

ومن ناحية أخرى، تذهب الدكتورة نعمات احمد فؤاد في كتابها «شخصية مصر» إلى هذا المذهب أيضا. وهي لا تخفي إعجابها الشديد بأخلاقيات الشطار وآدابهم، ولاسيما الزيبق الذي عقدت له بطولة الذكاء والدهاء والحيلة في التراث الشعبي العربي بحثا عن «العدل المفقود» وأنه نجح في أن ينتصر على السلاطين، بعد كفاح شاطر» [184].

أما أستاذنا الدكتور عبد الحميد يونس، فيرى أن شطارة الزيبق قد «بوأته» بأخلاقياتها الخاصة-مكانة مرموقة من الهيئة الاجتماعية ومن الحكام، «ويرى كذلك أن بطولة الشطار» استهدفت-فيما استهدفت-المشاركة في الحكم أو بعبارة أخرى عبرت بأسلوبها الخاص عن نزعة الشعب الديمقراطية إلى الحكم نفسه بنفسه ولنفسه. وكان للشطارة درجات يرقى بعضها على بعض. ويقوم التفوق فيها على الصراع، وهو صراع يرتكز على أعمال الحيلة ارتكازه على القوة. ومع أن علي الزيبق قد أكد الشطارة والعيارة، فإنه شخص اتجاه الشعب إلى تجسيم فضائله وأخلاقياته، كما أنه أكد الإحساس القوى بالمواطنة، وعبر عن كراهية الضيم والمبادرة إلى رد «الظلم مع النزعة القوية إلى التفوق ومع الرغبة الصادقة في النهوض بالخدمة العامة» [186]. و يرى الدكتور يونس أيضا أن هذه السيرة استهدفت تسجيل موقف الشعب من التجار وبعض الحكام المتسلطين، ومن الدخلاء.[187].

يبقى بعد ذلك تساؤلان في حاجة إلى إجابة.. . أولهما لم نسب الزيبق إلى مصر.. . فقالوا: علي الزيبق المصري.. مع انه لم يرد في السيرة ما يشير إلى مصريته إلا من حيث أمه.. فهي مصرية.. وأما أبوه فهو من العراق.. وكذلك كان رأي التاريخ، إذ أثبتت الدراسة التاريخية أنه عراقي أيضا، وأغلب الظن أن هذه النسبة جاءته من صنع رواة متأخرين ثم أكدها ناشرو هذه السيرة في عهد المطبعة.

والتساؤل الآخر: لماذا لم يقم هؤلاء الشطار في السيرة بالثورة على الخليفة نفسه، بهدف تغيير الحكم مثلا؟ وهو تساؤل طرحه دارسو هذه السيرة.. واتفقوا على أن سيرة الزيبق كانت ثورة شعبية حققها الخيال-لا

الواقع-بيد أنها ثورة مقيدة بأفكار غلابة يؤمن بها المجتمع الشعبي العربي، ولا يفكر في الخروج عليها، فالثورة على الواقع-في رأي جمهور السيرة-لا تعني الثورة على الخلافة الإسلامية ذاتها، بل لعلها ظلت في خلد الوجدان الشعبي رمزا لعصر ذهبي دالت أيامه، ومن ثم لم يكن عبثا اختيار الرشيد هنا (الخليفة المثالي في التراث الشعبي العربي بعامة) رمزا مجسما للعصر الذهبي في الحضارة الإسلامية، وللخلافة الإسلامية، كما ينبغي أن تكون في التصور التاريخي والديني والشعبي، ولذلك لم يحاول القاص الشعبي أن يخرج على قاعدة «التفويض الإلهي» في الحكم، ولم يتخيل نظاما بديلا كان مقيدا بها وبمبدأ الوراثة في الحكم، وهو المبدأ الذي تجاوز قصبة الخلافة إلى سائر البيئات والطبقات والمناصب الإدارية والمهن الحرفية.

«أن البطل هنا كان ثائرا على المقدمين والسلاطين والملوك من حكام الولايات الإسلامية، ولكنه لم يعص هارون الرشيد (الحليفة الشرعي) لقد جعل الشعب عائق الطريق والشاطر والخارج على القانون الوضعي بطلا، بيد أنه لم ينصبه مكان الحليفة، وإنما جعله من أعوانه، ووضع في يديه السلطة الفعلية» [188] وهذا يعني أن ثورة الشطار هي ثورة على القائمين على النظام، لا النظام نفسه الذي يمثله الخليفة «الراشد» وأن بطولة الشطار-في أدبهم-إنما تحقق وجدان الأمة العربية في إطار فكرة الخلافة الإسلامية المثالية القائمة على التفويض الإلهي والتصور الديني السائد في تلك العصور التي أفرزت هذه السيرة غير أن المجتمع العربي، في ضوء الإحباط التاريخي الذي عانى منه الشعب، بسبب هؤلاء القائمين على السلطة التنفيذية منذ تحيفت العناصر غير العربية مقدرات الأمر.. رأى أن يدينهم ويرفع من شأن أبنائه المتمردين.. فهؤلاء الشطار والعيار-الخارجون على القانون-وحدهم هم القادرون على إعلاء شأن القانون والعدالة.. .. يقول أستاذنا الدكتور يونس: «... ولما كانت نظرية الحكم المستقرة في نفوس الجميع، ولا سيما منشئي السيرة ومتذوقيها هي نظرية التفويض الإلهي فقد لجأ الشعب إلى التخيل باستحداث علاقة بين الحاكم (الخليفة) وهؤلاء الشطار. ذلك أن الحاكم (الخليفة) في رأيهم لن يصدر عن الفطرة العادلة إلا إذا أعانه على تحقيقها كبير الشطار ورهطه (الدور الشعبي) ومن هنا اتصل العصر الذهبي الذي يجسمه هارون الرشيد في بغداد،

بعالم الشطارة والعياقة» [189].

والحق أن هذه القضية قضية الثورة على السلطة الشرعية بهدف تغيير النظام تغييرا جذريا قضية لا تتعلق بهذه السيرة وحدها .. وإنما هي قائمة في كل السير الشعبية العربية خاصة والتراث الشعبي عامة، ذلك أن جمهور التراث الشعبي، مبدعين ومتذوقين، لم يكن بمقدورهم أن يتجاوزوا الواقع التاريخي.. وعلى الرغم من أن بعض الشطار والعيارين قد تمكنوا من اقتسام السلطة الفعلية في بغداد ودمشق وحلب تاريخيا-وان بعض حركات الشطار والعيارين تكاد-تاريخيا-ترقى إلى حركات ثورية-بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة-وان أجهضت على نحو ما رأينا في الدراسة التاريخية، فان الوجدان الشعبي-عبر تراثه الفني لم يشأ أن يفكر في «اغتصاب» الخلافة لأبطاله الشعبيين-ما لم يكونوا كذلك تاريخيا-فعنترة وحمزة (صاحب أول حكومة عربية للامة العربية) والأميرة ذات الهمة وولدها الأمير عبد الوهاب وأبو زيد الهلالي كان بميسورهم جميعا الوصول إلى السلطة السياسية ما داموا أصحاب السلطة العسكرية والشعبية في البلاد.. . وكذلك غيرهم من الأبطال الشعبيين، فيما عدا سيف بن ذي يزن والظاهر بيبرس لأنهما كانا كذلك تاريخيا، ولطالما وجدنا في السير الشعبية العربية من يحرض الأبطال على اغتصاب الخلافة (العباسية بخاصة) كلما تخاذل الخلفاء أو تنكروا للأبطال-وما اكثر ما تخاذلوا أو تنكروا-ومع ذلك فقد أبى الأبطال جميعا.. أو بالأحرى جمهور السير.. ولطالما تعلل الأبطال بقولهم: كيف يمكن خلع الخليفة والاستيلاء على الخلافة.. التي توارثها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟!. [190]

المأثور الجحوي واللصوص

لا يستطيع باحث في حكايات اللصوص والشطار والعيارين أن يتجاهل المأثور الجحوي الذي قيل في اللصوص ونوادرهم ومواقفهم الطريفة مع جحا العربي (توفى سنة 160هـ) لما له من صلة بموضوع هذا البحث ودلالاته الموضوعية والفنية.. ذلك أن المتأمل لنوادر جحا مع اللصوص لابد أن يربط بينها وبين الموقف الجحوي عامة من السلطة وقضية العدالة وغياب القانون [191] لا لكثرة ما قيل من نوادر على لسان جحا في هذا الأمر، في

أواخر العصر المملوكي-حيث ازدهار النموذج الجحوي فنيا (الرمز والقضية) بل لوقوف هذه النوادر جميعا عند مضمون واحد، بالغ الدلالة على مدى ما وصلت إليه الأمور من اختلال للقيم والمعايير حيث أضحى اللص الحقيقي بريئا.. .. والبريء لصا [192] نتيجة طبيعة لانحلال عرى الضبط والسياسة، في أواخر العصر المملوكي، وإبان الحكم العثماني، على نحو ما رأينا في الدراسة التاريخية، وتعكس النوادر الجحوية ذلك كله، و يرددها الناس منسوبة إلى جحاهم (الرمز القومي الساخر في التراث الشعبي) وهم يرون فيها أو فيه صمام أمن، يلوذون به، تعبيرا وتنفيسا.

لم تكن محض مصادفة أن يكون بيت جحا هدفا دائما للصوص، وأن يكون جحا مسروقا اكثر منه سارقا.. وأن يكون البيت الجحوى-في النهاية-رمزا فنيا للبيت الكبير.. الوطن الذي طالما تعرض للسطو والنهب على يد شرذمة غريبة متسلطة من الأجانب والدخلاء، وكلهم اجتمع على نهب بيته الذي أمسى خاويا لكثرة ما تناوب عليه اللصوص، وعجزه عن الكسب بعلمه في مجتمع إقطاعي لا مجال فيه للعلم والعلماء.. صحيح أن هناك نوادر لعب فيها جحا دور اللص... ولكنه دائما اللص الذكي الشاطر الداهية الذي يكشف عن حماقة اللصوص الكبار (المحترفين) وغباوتهم، الذي يعرف كيف ينتقم دائما لنفسه، مستخدما أساليبهم ووسائلهم، وبشكل ساخر، يزري من شأنهم ويكشف عن حقارتهم [193]. وهو إذ يسرق، فإنما يسرق لأمرين لا ثالث لهما. إما درءا للجوع وبحثا عن لقمة العيش التي عز وجودها حتى كاد أبناؤه يموتون.. وهو في هذه الحالة لا يسرق إلا من البساتين العامرة التي يمتلكها الأمراء والأثرياء، بمقدار ما يقيم أوده، حيث لا يقام عليه الحد شرعا [194] ولا يسمح الوجدان الشعبي لجحاه أن تقع عليه عقوبة ولكن دعابة لطيفة من جحا تجعله يفوز بغنيمته؛ وأما أن يسرق من أجل أن يسترد حقا مغتصبا له، سبق أن نهبه منه اللصوص المحترفون. فيعرف كيف يستعيده بحيلة اكثر ذكاء.. وأبعد أثرا .. . إذ يجدون أنفسهم حينئذ-أمام ذكاء جحا وشطارته-في موقف مخز، لا يحسدون عليه، فإذا أقروا له بحقه سامحهم ورثي لحالهم وأشفق عليهم.. واكتفى بما لحق بهم من خزي واستهزاء. وإلا فهو يعرف كيف ينتقم منهم-ماديا-حين لا يكون بد من الانتقام.

بيد أن اللافت للنظر هنا أمران، أحدهما أن اللصوص الذين طمعوا في بيت جحا، ورأوا فيه هدفا مثاليا قريب المنال، فصالوا وجالوا، قد غرهم ما اتسم به جحا صاحب الحق، من طيبة وتسامح، ولطالما صوروه بسبب ذلك-غرا ساذجا أحمق ولكنهم جميعا أمام ذكاء جحا، وحيله العجيبة الداهية-كانوا دائما هم الحمقى والمغفلين.

والآخر أن جحا لا يخفى عليه أمر لصوصه، عادة يعرفهم ويتبعهم ويقبض عليهم، ولكنه-أبدا-لا يرفع أمرهم للقضاء، أو يحتكم إلى وال أو سلطان.. وهذا يعني أن الوجدان الشعبي-في المأثور الجحوي-قد فقد ثقته بالسلطة، وأيس من قدرتها على تحقيق العدالة وتطبيق القانون، ولم لا؟ «وحاميها حراميها»،كما يقول هذا المثل الشعبي القديم، وإنما يكتفي جحا بأن يلقنهم دروسا قاسية جزاء وفاقا، حين يفلح-ودائما يفلح-في فضح ألاعيبهم وكشف حيلهم ومدى حمقهم وغبائهم وقصر نظرهم..

وهذه طائفة مختارة من نوادر جحا مع اللصوص.. ونبدأ بتلك التي تكشف عن اختلال الأمن وانفلات المعايير، ورفض التبريرات السلبية:

سرق حمار جحا، فجاءه أصحابه، وقال أحدهم: أنت مهمل لأنك لم تعن بإقفال البيت، وقال آخر: لابد أن سور البيت كان قصيرا، وهذا إهمال منك، وقال ثالث لابد أنك فعلت ذنبا فعاقبك الله بسرقة حمارك، وقال رابع: لاشك في أنك أحمق لأنك مكنت اللص من سرقة حمارك، ولم تنتبه له، فقال جحا: لقد أقفلت الباب، وسور البيت عال واحتطت لنفسي واكثر، ومع ذلك فها انتم تلومونى.. كفى لوما أيها الناصحون.. أم أن اللص في رأيكم لا ذنب عليه؟

اكتشف-ذات صباح-أن داره قد سطا عليها اللصوص. وسمع أهل البلد بالخبر فتوافدوا عليه، وراحوا يسألونه عن هذا الذي جرى، وأين كان؟ كأنهم يظنونه كان مع اللصوص في أثناء السرقة، وانهالوا عليه لوما وتعنيفا وتقريعا، فراح أحدهم يقول له: كيف يحدث هذا وأنت نائم لا تستيقظ؟ هل كنت في نوم أو موت؟ وقال ثان: هب أنك لم تسمع، كيف بزوجتك، ألم تسمع هي الأخرى؟ وقال ثالث: إنك مقصر-لاشك-لأنك لم تضع لباب الدار قفلا متينا، وراح رابع يقول: لو أنك كنت قد اقتنيت كلبا شهما ما استطاع اللصوص أن يقتربوا من الباب. وهكذا شرع كل واحد منهم يدخل من باب

في لومه. فقال جحا بغيظ مكتوم: حسبكم يا أهل بلدتنا. إنكم أهل إنصاف حقا، فقد أشبعتموني تعنيفا وتقريعا، وما رأيت واحدا منكم يذكر اللصوص بكلمة سوء.. فهل أنا الجاني الأثيم، وهم الأبرياء الشرفاء؟

وهكذا استهدف اللصوص بيت حجا حتى سلبوه ونهبوه، ولم يعد لديه إلا لسانه فراح يسخر من هذه الحقيقة.. ومن نفسه وواقعه معا، فقالوا على لسانه:

دخل لص دار جحا، فشعرت به امرأته، فقالت له بلهفة وهي مذعورة: ألا ترى اللص يدور في البيت ؟ فأجابها في هدوء شديد: لا تهتمي به، فليته يجد شيئا يهون علينا أن نأخذه من يده ؟

شعر جحا بوجود لص في داره ليلا، فقام إلى خزانته فاختبأ فيها، وظل اللص يبحث عن شيء يسرقه، فلم يجد شيئا، فرأى الخزانة، فقال في نفسه: لعل فيها شيئا، ففتحها، فإذا به يرى جحا بداخلها، فارتج عليه، ولكن سرعان ما انفجر غاضبا وهو يقول: ماذا تفعل هنا يا جحا؟ فقال جحا: لا تؤذني يا سيدي فأني أعرف أنك لن تجد شيئا يستحق أن تسرقه، فاستحيت، ولهذا اختبأت خجلا منك!

ومن الجدير بالذكر أن الليل حيث الظلم والظلام (وهما من جذر لغوي واحد) هو الزمن الدائم الذي يسرق فيه بيت جحا.. فإذا كنا في النهار، فان جحا يبدو حذرا.. أو هكذا يتظاهر.. فأي حذر في مجتمع بات الإنسان فيه غير آمن على نفسه وروحه وماله.. إنه حذر ساخر مدمر لا معنى للحماية فيه: تقول نوادره:

كان جحا يغرس فسائل الأشجار في بستانه نهارا، ثم ينزعها ليلا ويأخذها معه إلى البيت، فقيل له ما هذا الذي تفعله أيها الأحمق. فقال: الدنيا صارت لا أمان لها، وعلى الإنسان أن يجعل ماله في حرز حريز، فلا أحد بعد يعلم ماذا يحدث !!

كان يمضغ يوما قطعة من العلك (اللبان) في أحد المجالس، فدعوه لتناول الطعام، ولما جلس ليأكل أخرج قطعة العلك من فمه، وألصقها بأنفه، فقالوا ما هذا يا جحا، انك بين قوم محترمين، فأجابهم: ألم يقولوا: إن مال الفقير يجب أن يكون نصب عينيه ؟!!

ذهب جحا ليستحم في النهر، فنزل وترك ملابسه على الشاطئ، فسرقها

اللصوص، فعاد إلى منزله عاريا .. وبعد أيام ذهب ليستحم في النهر، فنزل بملابسه، فرآه أصحابه، فقالوا ساخرين به: ما هذا يا جحا؟ فاندفع قائلا: لأن تبتل ثيابي علي، خير من أن تكون جافة على غيري !

خرج جحا مع بعض أصحابه ذات يوم، فاتفقوا على سرقة حذائه، فسمعهم وهم يتهامسون، فقال أحدهم: هل تستطيع يا جحا أن تصعد هذه الشجرة العالية.. ؟ فقال جحا: نعم، بكل تأكيد، فقال آخر: غرور أحمق، أتحداك. فما كان من جحا إلا أن خلع حذاءه ووضعه في داخل ملابسه، وشرع يتسلق الشجرة، فقالوا له: ولماذا تأخذ حذاءك معك؟ أتركه هنا، فليست لك به حاجة فوق الشجرة، فقال جحا: لا بأس، ربما وجدت طريقا آخر في الشجرة فالبسه وأسير به فيها!

منطق معقول.. في موقف غير معقول.. . !!

وإذا كان الإبداع الشعبي، قد صور أحيانا جحاه هدفا سهلا للصوص[195] فإنه في أكثر الأحايين عرف كيف يجعله يواجه لصوصه بأسلوبهم.. فيعرف كيف يرغمهم على أن يردوا له ما سلبوه كاملا غير منقوص [196] فإذا ما سرق جحا، فإن الوجدان الشعبي يتعاطف معه.. فإذا سرق فقط من أصحاب البساتين العامرة ما يسد به رمقه.... وفي وضح النهار، ولابد أن يضبطه صاحب البستان متلبسا بسرقته-استكمالا للحبكة الفنية في النادرة-وجحا حينئذ لا يجزع ولا يفزع، بل يمضي معه في الحديث-متبالها وكأن شيئا لم يكن-(ويرى أن ما يسرقه حق مشروع من زكاة المال)، ولابد أن ينتهي الموقف بدعابة جحوية طريفة أو فكاهة لطيفة.. يعفو-على إثرها-صاحب البستان عن جحا.. ولهذا لم يحدث أن عوقب جحا أبدا على ما سرقت يداه.

ولنتأمل النادرة التالية:

كان مع جحا كيس فيه نقود، فلمحه لصان وتتبعاه حتى خارج البلد، ثم داهماه ومع كل منهما سكين، وهدداه بالقتل إن لم يسلمهما النقود التي معه ففزع جحا ولكنه ما لبث أن استرد شجاعته.. ثم قال: اتركاني لحظة حتى أبلع ريقي، ويتبدد خوفي الذي لحقني من جراء ذلك، اجلسا قليلا لنتفاهم، فجلس اللصان، وعندئذ قال جحا: إن معي نقودا كثيرة، ولكني لن أعطيها إلا لواحد منكما، فاتفقا فيما بينكما على من يأخذها منكما، فقال اللص الأول: أنا الذي آخذها وحدي، فأنا الذي اكتشفت جحا، فقال اللص الثاني:

لا، بل أنا الذي اكتشف كيس نقوده، فيحق لي أن آخذها وحدي. وعلا بينهما الجدل.. فقال جحا: لا تختلفا، فان الخلاف عاقبته وخيمة اتفقا بهدوء على من يأخذ النقود ولكن اللصين لم يتفقا، واشتد النزاع بينهما، ولكنه لم يتعد دائرة الخلاف في الرأي والحجة، فقال لهما جحا: عندي فكرة لطيفة، أني سأعطى النقود لاعظمكما قوة،

فقال اللص الأول: أنا الأقوى.. وقال اللص الثاني: بل أنا الأقوى وشب الجدل بينهما من جديد.. فقال جحا: ليبرهن كل منكما على صدق قوله، فتصارع اللصان بعنف وشدة، حتى سقطا على الأرض مضرجين في دمائهما فلما تأكد جحا من عجزهما عن اللحاق به.. مضى إلى حال سبيله، ومعه أمواله ولعل المغزى السياسي لهذه النادرة غير بعيد [197].

وليس أدل على ذكاء جحا، وغباء لصوصه من هذه النادرة التي تفصح أيضا عن مدى فقد الثقة بالنظام الحاكم.. وذلك بمقارنتها بالنص الأدبي المدون حيث سلم اللص للشرطة يوم كان للناس ثقة في عدالة السلطان: [198].

كان جحا نائما في منزله بجوار امرأته وهمس لها: إني علمت أن اللص قد علا ظهر بيتنا فأنا سأتناوم لك فأيقظيني وقولي لي: يا رجل من أين جمعت هذا المال العظيم؟ ففعلت زوجته ذلك، فقال لها كنت في شبابي أسطو على المنازل، فإذا تسورت منزلا صبرت إلى أن يطلع القمر فأتعلق بالضوء الذي ينفذ من «المنور» وأقول «شولم شولم» سبع مرات واعتنق الضوء وأتدلى بلا حبل وأصعد ولا ينتبه أحد من أهل البيت.. وكان اللص يستمع إلى هذا الكلام فقال في نفسه: والله لقد غنمت شيئا كثيرا في هذه الليلة أضيفه إلى المال الذي سأسرقه. ولما نفذ ضوء القمر من المنور احتضنه اللص وقال: «شولم شولم» سبع مرات، وانزلق فسقط وتكسرت أضلاعه فأسرع جحا إليه وصاح في امرأته أن تشعل المصباح بسرعة قبل أن يهرب، فقال له اللص لا تعجل يا أخي فما دمت تعرف هذه الفائدة العظيمة وأنا بهذه العقلية الحمقاء فلن أستطيع الهرب منك بسهولة.

نماذج من الحكايات الشعبية الشفوية في مصر

من المعروف أن قصص الشطار واللصوص تشغل في التراث الشعبي المصري حيزا كبيرا، وقديما، يعود في قدمه إلى مصر الفرعونية، الأمر

الذي دفع الباحثين إلى القول-تعميما-أن التراث العربي يدين فيما لديه من قصص عن الشطار واللصوص-إلى البيئة المصرية وحدها وانسحب هذا التعميم فيما كتب عن قصص الشطار في ألف ليلة في السير الشعبية خاصة.. وهو رأي يحتاج إلى مناقشة مكانها الدراسة الفنية ولكن هذا يستدعي أن نقف عند مجموعة من «القصص الشعبية» التي جمعت حديثا من البيئة المصرية [199]. حيث تشتمل على عدد من قصص الشطار وثيقة الصلة بموضوع هذا البحث، وبالرأي السابق فنيا في أن واحد، ذلك أن أهم ما يميز المجموعة أنها قامت على الجمع الميداني، وهو أمر له حيويته في علم المأثورات الشعبية فنيا وموضوعيا، على نحو ما يعرف المتخصصون.

ولعل أهم ما ورد في هذه المجموعة من قصص الشطار، «الاخوة الحاقدون» و«العبد وسيده» و«سبع الليل» و«الملك واللص» وهي حكايات صنفها هذا الباحث تصنيفا يتراوح بين الحكايات الخرافية وحكايات الواقع الاجتماعي وحكايات المعقدات والحكايات المرحة ولسنا هنا بصدد مناقشة هذا التصنيف فلكلوريا بل بما يمكن أن تلقيه هذه «النصوص» من أضواء على الرأي السابق. وعلى الرغم من أن الحكايتين الأولى والثانية، لا يمكن تصنيفهما-هنا-ضمن حكايات الشطار بالمعنى الذي يعتمده البحث، إلا أن أهم عناصر التشخيص وتطور الحدث في الحكايتين يقوم على «الشطارة» وتوظيفها من أجل غاية أفضل ضد عناصر الشر التي يمثلها «المناسر». ففي الحكاية الأولى يتمكن «الشاطر محمد»-أصغر الاخوة السبعة بعد اجتياز امتحان شفوي في بنود السرقة من تزعم «منسر» أشرار، ينوي أفراده وعددهم أربعون لصا سرقة خزينة الملك واغتصاب بناته السبع، فيتظاهر بمسايرتهم في تحقيق هدفهم «غير الشريف» لكنه لا يلبث أن ينقلب عليهم-عند التنفيذ-ليقضي عليهم، ويفوز بابنة الملك بطريق شرعي مكافأة له على حماية الملك، وماله وعرضه الذي هو عرض المملكة كلها-كما تقول الحكاية [200].

أما في حكاية «العبد وسيده» [201] فيتوسل بطلها «السيد» بحيل الشطار وأساليبهم و يتزعم بذكائه ودهائه-منسرا صادفه، ولكنه سرعان ما يقضي على أفراد هذا المنسر، الأربعين لصا-أثناء مشاركته لهم سرقة قصر الملك، ويتمكن من الاستيلاء على أموالهم وكنوزهم بعد أن عرف منهم موقع المنارة

التي يخفون فيها مسروقاتهم، و يتزوج ابنة الملك، وتجمع هاتان الحكايتان على أن السرقة لذاتها أو لغايات غير نبيلة أمر مرفوض في المجتمع الشعبي.

أما الحكاية الثالثة «حكاية سبع الليل» والرابعة «حكاية اللص والملك» فهما أهم حكايات الشطار في هذه المجموعة، واكثرهما صلة بهذا البحث.. فالبطل في حكاية «سبع الليل» [202] فقير من العامة لا يمتلك إلا ذكاء ودهاء كبيرين، ومن ثم فالحكاية كلها تقوم على عدد كبير من الحيل والملاعيب «ضد رجال السلطان وحاشيته الذين يكونون فيما بينهم «منسرا» لسرقة أموال السلطان وكنوزه، دون أن يشك فيهم أحد، حتى السلطان نفسه، وهي ملاعيب وحيل تشبه تماما تلك التي نراها عند الزيبق ودليلة، ولكن البطل يقع في النهاية في قبضة شيخ المنسر، الذي يقدمه للسلطان على أنه لص السلطنة، حيث يلقى به في السجن، دون محاكمة، وتراه ابنة الملك من نافذة قصرها فتشفق على شبابه وجماله وصغر سنه، وتعمل على خروجه من السجن، فيقص عليها حكايته، وتكون المفاجأة الكبرى، لها ولأبيها، إذ ليس هو اللص الحقيقي وإنما هم هؤلاء الذين قبضوا عليه وقد صدقهم السلطان، ثم يمضي فيأتي بالأموال والجواهر المسروقة من القصر، دليلا على براءته، وإدانة اللصوص الحقيقيين الذين يدفع السلطان حينئذ بهم إلى السجن، بعد أن اكتشف خيانتهم «وطلع سبع الليل» براءة، وتزوج بنت السلطان وأقاموا الأفراح والليالي الملاح، وتوتة توتة، فرغت الحدوتة.

واللافت للنظر في هذه الحكاية الشعبية أنها تتجاوز حيل الزيبق وألاعيب دليلة.. فلا تكون المكافأة هنا هي الفوز بمقدمية الدرك وحماية البلد.. ولكنها الفوز بابنة السلطان نفسه، فوزا شرعيا «على سنة الله ورسوله»، وهو أمر لنا أن نفسره تفسيرا سياسيا واجتماعيا إذا شئنا، والبطل الشاطر هنا قد استغل «مخه» الكبير بحسب تعبير الحكاية في كشف اللصوص الحقيقيين للسلطنة الذين كان السلطان ضحيتهم الأولى.. لعله بهذا الزواج من ابنة السلطان لا يعمل على فضح وكشف لصوص السلطنة فحسب، بل يعمل أيضا على حماية أموال السلطنة وإقامة العدل في الرعية على نحو ما نرى في أهم حكايات هذه المجموعة، قاطبة أعني حكاية «الملك واللص» أو «الحرامي وخاله» [203] التي تستحق وقفة اكثر تفصيلا:

فالبطل الشاطر هنا لا يؤمن باللصوصية أسلوبا للعيش أو منهجا في

الحياة (لأسباب أخلاقية ودينية وإنسانية) ولكن ماذا يفعل وقد سدت في وجهه أبواب الحياة على ذكائه ونبالته وكفاءته.. فقرر-في حركة يائسة-أن يسرق قصر الملك، حيث الأموال مكدسة بلا حدود، وليكن ما يكون، ولكنه ينجح في مخاطرته نجاحا باهرا، يدفع بأمه إلى أن تحضه على تكرار المحاولة، شريطة أن يصحب شقيقها العاطل معه في المرة القادمة.. فيحذرها مغبة ذلك العمل الذي يحتاج إلى قدر كبير من المخاطرة والشجاعة، فتأبى، فلا يجد مناصا من الموافقة على طلب أمه ولكن عليهما الانتظار فترة ريثما تهدأ الأمور، ويتراخى حراس القصر قليلا. وكان قد اكتشف أمر هذه السرقة وأحس الملك أن حياته وحياة بناته وزوجته في خطر فثارت ثائرته على نحو هستيري، لا من أجل المال الذي سرق ولكن خوفا على حياته التي أصبحت-وكذلك حياة بناته العذارى وزوجته-في يد هذا الحرامي الذي تمكن من دخول القصر.. فأمر جنده وحراسه بأن يجيئوا ا له بهذا اللص مهما كان الثمن.

وعبثا حاولوا القبض عليه، فاقترح أحدهم على الملك أن ينصب فخا في داخل «خزينة الفلوس» حتى إذا ما دخلها الفاعل وقع فيه حيا. كان اللص قد انتقل إلى حياة جديدة حافلة بالأبهة. الأمر الذي بدأت معه أمواله تنفذ، فبدأ يكرر المحاولة فأصرت أمه على أن يأخذ خاله معه.. فحذرها الطمع وبلادة خاله.. فصممت، فصحبه فكان أن وقع في الفخ. فخشي الشاطر أن يفتضح أمره، فما كان منه إلا أن قطع رأس خاله وأخذها مع ما سرق من أموال وجواهر، وعاد إلى أمه. وأخبرها بما حدث وطلب منها أن تدفن الرأس، وحذرها من البكاء على أخيها حتى لا يفتضح أمرهم. واكتشف الملك سرقة الخزانة، فأيقن بسرقة روحه وشيكا.. فجن جنونه وشرع «جواسيس» الملك ينتشرون في كل مكان «يتشممون» الأخبار لمعرفة صاحب الجثة التي عثر عليها في الخزانة دون جدوى، فأمرهم الملك أن يعلقوا الجثة في ميدان عام ثم ينظرون الناس فمن رأوه يبكي عليها القوا القبض عليه. وتمضي الساعات والخبر يملأ البلد والناس تتجمع من كل حدب وصوب.

ولكن أحدا لا يبكي، فأحس الملك بمرارة الهزيمة وركبه الهم، على حد تعبير الحكاية.. فتدخلت ابنته لتفرج عن همه، وتكشف من كربه وصممت-

إن سح لها-أن تقبض على هذا اللص فوافق الأب، فتنكرت في ثياب «أفندي شيك» وشرعت تبحث عنه حيث يحتمل أن يكون.. حتى التقت بواحد في مقهى عام استهواها حديثه وسمته وهيبته وظرفه ووسامته وكرمه وسخاؤه ودلائل المروءة البادية على ملامحه فاقتربت منه وتبادلا الإعجاب.. ثم أبت شهامة اللص إلا أن يستضيف هذا الأفندي الغريب أو ابن الباشا-كما زعمت-في بيته ليلة كاملة (وكان في الحقيقة قد ارتاب في أمره) حيث قدم لضيفه الطعام والشراب والحشيش فاسقط في يد ابنة الملك المتنكرة، وخشيت أن ترفض، فلما غابت عن الوعي نقلها اللص إلى غرفة النوم، فلما سقط (الطربوش) انكشف أمرها.. فلم يتورع اللص-وكان قد أخذ بجمالها الباهر-عن أن يغتصبها، ثم تركها. في صبيحة اليوم التالي اكتشفت ما حدث لها، فتظاهرت بالصمت، ثم وضعت علامة مميزة على بيت اللص ريثما تعود إلى والدها الملك لتخبره نبأ اكتشاف اللص. ولكن اللص الذي ظل يراقبها أدرك حقيقتها، فكشف لها عن حقيقة نفسه، وأنه اللص الذي تبحث عنه، وأن الجثة التي عثر عليها في القصر هي جثة خاله.. وفوق هذا وذاك فهو قد اغتصبها كما اغتصب أموال أبيها من قبل، ولتفعل ما بمقدورها بعد أن أصبح الصراع سافرا بين الطرفين.. ذهبت إلى أبيها الملك، فأنبأته بعثورها على اللص.. وأنه اغتصبها، فلم يأبه الملك لاغتصاب ابنته وطلب منها أن ترشده إلى بيت اللص.. فقالت له إنها ميزته بعلامة وصفتها له، فبعث برجال الأمن والمخبرين و«الحكمدار» الذين قبضوا ظلما على صاحب أول باب عليه مثل هذه العلامة المميزة.. وكادوا يمضون به لولا أن شاهد بعضهم أن كل الأبواب في المنطقة تحمل مثل هذه العلامة، فتركوا الرجل ثم عادوا بلا شيء، تماما كما عجز لصوص قصة علي بابا عن معرفة بيته بسبب تشابه العلامات.

ظلت الأم تقاوم البكاء على أخيها المصلوب حتى عيل صبرها، ولابد من الذهاب إلى حيث جثته لتبكي عليه.. فدبر لها ولدها اللص حيلة لرؤية أخيها والبكاء عليه ما شاءت دون أن يشك أحد من الحراس في أمره. ومجمل هذه الحيلة التي نشاهد لها نظيرا في سيرة علي الزيبق أيضا أن يذهبا إلى الميدان ليبيعا اللبن للمتفرجين. وهناك تعمدا أن يصطدما فانسكب اللبن، فشرعت الأم تبكي وكذلك ولدها اللص، على ما لحق بهما من خسارة،

فصدق الناس الحيلة، وانطلت أيضا على الحرس، وشرع الجميع يجمعون لهما مالا كثيرا، وقدموه لهما تعويضا مجزيا، أخذاه، وقفلا عائدين إلى البيت، وقد حقق هذا اللص الذكي رغبة أمه في البكاء على أخيها.. ولكنها لم تقنع بذلك، فطلبت إلى ولدها أن يقوم بسرقة جثة خاله حتى يمكن دفنها، ولا يكون «هكذا فرجة للناس» فكان أن تحايل اللص تحايلا آخر على الحراس، حتى خدرهم (سقاهم الخمر) وتمكن من سرقة جثة خاله، وصلب بدلا منها كبير الحراس نفسه. في اليوم التالي أدرك الملك انه لا قبل له بحيل هذا اللص البارع الذكاء «الذي نجح في حرب ملك المدينة» ولا «بملاعيبه» فأعطاه الأمان والتقى به، وزوجه ابنته اعترافا بنبوغه ودهائه وتفوقه.

«.. من الآن أنت نسيبي، وأنت كل ثروتي» بهذه العبارة الدالة التي جاءت على لسان الملك لهذا اللص الشاطر انتهت هذه الحكاية التي لا تعكس فقط رغبة دفينة في إلغاء الفوارق الطبقية، اجتماعيا واقتصاديا، بل كذلك رغبة سياسية في الوصول إلى الحكم، حيث اللص الشاطر-الرمز الشعبي-هنا-وهو «كل الثروة» الحقيقية التي ينبغي أن يدرك السلطان قيمتها.. إذا شاء الأمن والأمان لنفسه وابنته ورعيته.

وقد يلفت النظر في هذه الحكاية أنها تقوم في معظم محاورها على «عناصر» فلكلورية موجودة في قصة علي بابا والأربعين حرامي، وفي سيرة علي الزيبق.. والحق أن هذه القصة التي جمعها الباحث من إحدى قرى محافظة الدقهلية في مصر، شائعة في سائر المحافظات المصرية، مع بعض التحوير أو التغيير، بطبيعة الحال، فقد استمعت إليها شفويا في المحافظة التي انتمي إليها بنصها، كما استمع إليها باحث فلكلوري آخر، في محافظة الفيوم-في صعيد مصر-وجمعها سنة 1963 واحتفى بدراستها والكشف عن جذورها ومتغيراتها [(204)] وانتهى إلى أنها حكاية مصرية خالصة استنادا إلى رواية «هيرودوت» بنصها في القرن الخامس قبل الميلاد، ناسبا وقائعها إلى أحد ملوك مصر، أسماه «رامبسنيتوس» الذي يعتقد هذا الباحث انه رمسيس الثالث الذي حكم مصر في القرن 12 ق. م. وهذا يعني أن عمر هذه الحكاية المتواترة شفويا إلى أيامنا يصل-كما يقول-إلى اثنين وثلاثين قرنا من الزمان، بل إن كثيرا ما تصادفه «موتيفاتها أو بعض أفكارها

الرئيسية التي تتصل بنمطها العام الثابت مهاجرة تائهة من حكاية لأخرى في حواديتنا المصرية». [305]

وإذا كانت الحكاية الشفوية تستبدل بالأخوين اللصين في رواية هيرودوت ولدا وخاله، وبدلا من أن يقطع لص هيرودوت «الشاطر» رأس أخيه قديما يقطع «حرامي» النص الشفوي رأس خاله حديثا. وهذا يعني أن الاختلافات بين النصين «ضنينة» فان الباحث يرى أن الفارق الأساسي بينهما يكمن في «موتيف» واحد دخيل على الحكاية كلها-في نصها الملون أو نصها الشفوي-مهاجر إليها من الخارج، يرجح الباحث أن يكون يونانيا أو فارسيا، ويتمثل في الخدعة الأخيرة التي اتبعها الملك مع اللص للإيقاع به، وهي إقدامه على وضع ابنته في «ماخور»، وأمرها أن تستقبل جميع من يفدون إليها على السواء «على أن يفوز بمضاجعتها الزائر الذي يحكي لها «أبرع وأخبث ما فعل في حياته». على حين أن حكاية الفيوم الشفوية تستبدل بفكرة وضع الملك لابنته في ماخور، إطلاقه للسبع-شاهر الذراع-الذي يعرف مكان الجثث الذي يمتلكه الملك وأرسله إلى «سراية محمد الحرامي» فكان أن قتل هو الأسد بضربة واحدة و يستريح الباحث إلى أن كلا الفكرتين دخيل على الحكاية الشعبية «وأنهما كانا في الأصل تضمينة أسطورية مترابطة»[206]. وأغلب الظن أنه لو أتيح له أن يقف على النص الشفوي الآخر الذي جمع من الدقهلية لما وجد مثل هذا الخلاف. إذ أن فكرة «المضاجعة» لمعرفة اللص الحقيقي قائمة في هذا النص تماما كما هي عند هيرودوت، وإن استبدل المقهى والفيلا بالماخور، فالملك يرضى أو يبارك ما تفعله ابنته في النصين.

ثم يمضي الباحث، فيرتب على هذا «الاكتشاف» أمرا آخر، فيقول «ويلاحظ أن هذه الحكاية النمطية شغلت كثيرا من الدارسين نظرا لأنها هي ذاتها الحكاية التي أصبحت فيما بعد قصة دونت في القرون الوسطى، باسم علي الزيبق، وكان لعالم الساميات نولدكه سبق التوصل إلى أنها هي بذاتها حكاية رامبسينيت التي جمعها هيرودوت، وأوضحت سهير القلماوي أن بعض متنوعاتها وأشكالها دخيلة على ألف ليلة[207]، وهو رأي ذهب إليه الكثيرون على نحو ما ذكرت في دراستنا لقصص الشطار في حكايات ألف ليلة وسيرة علي الزيبق.

وعلى الرغم من أن حكاية هذا اللص البارع الفرعونية المعروفة بحكاية «ذخائر رامبيسنيتوس أو بيت الكنز[208] the treasure house of Rhampsinitus والتي دونها هيرودوت في كتابه عن مصر عند زيارته لها سنة 440 ق. م لا تزال متواترة في البيئة المصرية فان هذه القرون المتطاولة لا تمنع أن يعاد النظر في أصولها من جديد.. لا بحثا عن جذورها-وإنما لتمحيص ما ترتب على هذا الأمر من نتائج وأحكام، فعلى الرغم من أن الفترة التي سجل فيها هيرودوت هذه الحكاية تؤكد شيوع هذه الحكاية في مصر-باعتبارها من الأجناس الأدبية التي تشيع في فترات الأفول الحضاري، وعلى الرغم من أن هيرودوت نفسه يشك في صحة هذه القصة، أي في صحة وقوعها تاريخيا ومن ثم نسبتها إلى مصر فان ذلك لم يمنع هذه الحكاية من الصمود واختراق الزمن والتواتر الشفوي طيلة أربعة وعشرين قرنا، منذ قام هيرودوت بتدوينها قديما حتى الآن. بل لقد أتاح لها الزمن أن تنتشر انتشارا عالميا واسعا، فعرفت طريقها إلى المجموعات الأدبية الشائعة في العصور الوسطى وأوائل عصر النهضة، وكذلك وجدت في الكتابات البوذية التي تعود إلى أوائل العهد المسيحي في الهند في القرن الثاني عشر الميلادي وكذلك لقيت انتشارا واسعا في مجال المأثورات الشفوية Oral Tradition فشقت طريقها من أيسلندا عبر أوروبا وآسيا إلى إندونيسيا والفيليبين. وكان أن فرضت وجودها على الكتابات الأدبية والرواة الشعبيين معا في أوروبا واسيا. [209]

وإذا كان طومسون قد أشار إلى أن ثمة أصولا أو أجزاء يونانية لهذه القصة سابقة على عصر هيرودوت. فإن كراب-أحد أعلام الفلكلور المعاصرين-الذي يؤمن أساسا بعالمية أدب الشطار[210] يؤكد من ناحية أخرى «مصرية» هذه الحكاية، ذلك أن كافة الصيغ المعروفة لهذه القصة جاءتنا من مصر[211]، ولكنه لم يستطع أن يجيب عن هذا السؤال، أو بالأحرى أن يفصل في تلك المشكلة-على حد تعبيره-التي صاغها على هذا النحو: «هل اخترعت هذه القصة في مصر أول الأمر؟ أو انتحلت فيها ؟ أو بعثت بها ؟ بعد أن كانت قد انحدرت إليها من حضارة أخرى، نجهلها، وفي بعض الأزمنة الغابرة؟» و ينتهي إلى أنه ليس بمقدوره أن يقطع برأي في هذه المشكلة. غير أنه يذكر رأي «جاستون باري» في هذا الأمر. وهو رأي يرفضه

كراب لعدم استناده إلى أدلة كافية، ومن ثم «فليس من المنطق أن ننكر-كما يقول-انتساب الحكاية المشار إليها إلى مصر»[212].

ومجمل رأي «جاستون باري» أن هذه الحكاية نشأت في بابل، مستندا في ذلك إلى المسلمات العامة الدارجة عن عادات المصريين وطبائعهم، وقال إنه من المستحيل أن يكون لهذه الحكاية أصل مصري. ثم ربط بين نادرة جزئية فيها وبين مبدأ «الإباحة» والترخيص المعروف الذي تقول به بعض عبادات ما بين النهرين [213].

وإن كنت أميل إلى جانب جاستون باري في هذه القصة-للأسباب التي ذكرها-فان الذي يعنيني هنا-بناء على رأيه-هو أن هذه الحكاية، لابد أن تكون معروفة في العراق، في أولى مراحلها، حيث الوطن الأصلي-فيما بعد-لأشطر الشطار علي الزيبق البغدادي، ومن ثم فأولى أن تتسرب أفكار الحكاية البابلية، وعناصرها أو موتيفاتها إلى ما أثر عن الزيبق من حكايات وحيل وملاعيب مكونة بذلك الأصول البغدادية لحكاياته التي سجلتها ألف ليلة وليلة في مرحلة تالية، فإذا ما انتقلت الليالي إلى مصر، لم تكن حكايات الزيبق أو حيل الشطار على هذا النحو غريبة عن الوجدان الجمعي في مصر، فتلقفها، وكأنها بضاعته ردت إليه، فحاك حولها في فترة متأخرة نسبيا-هي المرحلة الثالثة-سيرة كاملة عن مغامرات الشطار، تمحورت بطولتها حول تلك الشخصية البغدادية الأصل-الزيبق-فكانت سيرة «أشطر الشطار» على النحو الذي رأيناه من قبل.. وبذلك لا تكون أصول هذه السيرة مصرية-في الواقع-بل هي عراقية في الحقيقة..

المصادر والمراجع والهوامش

(1) انظر أيضا
-ألف ليلة وليلة، سهير القلماوي، ص 238-239
- من وحي ألف ليلة، فاروق سعد، ص 46
- الثنائية في ألف ليلة، إحسان سركيس، ص 81
(2) ألف ليلة وليلة، 3: 230.
(3) الثنائية، ص 84-85.
(4) غني عن القول ما انتهى إليه العلماء من أن الطبقة المصرية مع الطبقة البغدادية تشكلان المساهمات الغربية الأصيلة الجذور، إلى جانب الطبقات الأخرى كالهندية والفارسية وغيرهما.
(5) دفاع عن الفلكلور، ص 209..
(6) ألف ليلة وليلة، ص 238.
(7) الثنائية، ص 140-151.
(8) مجلة العربي-مقالة بهذا العنوان: ص 41-44. العدد 266- يناير 1981.
(9) عبد الصاحب العقابي، مقدمة تحقيقه «ديوان ألف ليلة وليلة».
(10) هي الليالي التي تبدأ من 286 إلى الليلة 314، ومن 636 إلى الليلة 378
(11) ألف ليلة، 1: 285 وما بعدها.
(12) اثبت هذا البحث انه شخصية لها وجود تاريخي، وكان من كبار شطار مصر.
(13) ألف ليلة، 2: 226 وما بعدها.
(14) أثبت هذا البحث انهما شخصيتان لهما وجود تاريخي، وكانا من كبار شطار بغداد.
(15) ألف ليلة، 2: 212.
(16) ألف ليلة وليلة، 2: 226.
(17) ألف ليلة وليلة، 2: 212-246.
(18) انظر القصة كاملة في مروج الذهب، ص 4: 168.
(19) حول شخصية «العجوز في ألف ليلة» انظر دراسة بهذا العنوان في «المورد» ص 620-626، بقلم عبد الغني الملاح.
انظر أيضا: ألف ليلة وليلة، د. سهير القلماوي، ص 309-314.
(20) ألف ليلة وليلة، 4: 183-197.
(21) ملاحظات حول أدب الملاحم الغربية وقضايا البطل الملحمي. بقلم د.محمد رجب النجار، دراسة منشورة ق كتاب «دراسات في الأدب واللغة» ص 81-100.
(22) حول القضايا الاجتماعية. والقومية والدينية للبطل الملحمي، باعتبارها المعايير التي تحكم علاقاته وتحددها مع الآخرين، انظر: البطلي الملاحم الشعبية العربية، قضاياه وملامحه الفنية. الجزء الأول. د.محمد رجب النجار.
(23) مصطلح سيرة في الأدب الشعبي مستمد من المصطلح التاريخي الديني: سيرة الرسول (ص)

ومغازيه.

(24) للمزيد من التفصيل عن: النمط البطولي المساعد في الملاحم العربية انظر: «البطل في الملاحم العربية، قضاياه وملامحه الفنية»، ا: 480-542

(25) انظر تفسير المثل رقم 1603 في كتاب الأمثال العامية للعلامة احمد تيمور ص 272.

(26) أبو زيد الهلالي، دراسة نقدية في الإبداع الشعبي العربي: فصل: التشخيص الملحمي.

(27) البطل في الملاحم الشعبية العربية، ا: 480 وما بعدها.

(28) سيرة عنترة بن شداد، ا: 207.

(29) السيرة، ا: 221.

(30) السيرة،1:211.

(31) السيرة، ا: 223.

(32) السيرة،: 2: 25.

(33) السيرة، 2: 24-27.

(34) عن التحرير الاجتماعي والقومي في سيرة عنترة انظر: البطل في الملاحم الشعبية العربية، ا: ا- 46 وأضواء على السير الشعبية ص-32: 53، ودفاع عن الفلكلور، ص 149-176.

(35) السيرة،7: 294-300.

(36) السيرة، 4: 149 وما بعدها.

(37) السيرة، 4: 185.

(38) انظر قصته كاملة في السيرة، 3: 194 وما بعدها.

(39)السيرة، 2: 34-39.

(40) السيرة، 4: 89 وما بعدها.

(41) السيرة، 6: 170.

(42) السيرة، 7: 303.

(43) السيرة، ا: 395.

(44) البطل في الملاحم الشعبية العربية، ا: 480: 494.

(45) السيرة، ا: 82-84.

(46) السيرة، 6: 253.

(47) السيرة، 8: 133.

(48) السيرة، 8: 128.

(49) السيرة، ا: 7- 9.

(50) السيرة، ا: 16.

(51) حول سيرة حمزة العرب وقضاياها الاجتماعية والقومية انظر: البطل في الملاحم الشعبية العربية ا: 47-92 وحول شخصية عمر العيار، انظر ا: 495-503.

(52) سيرة حمزة البهلوان، د. غريب محمد غريب-رسالة ماجستير ص 172-180.

(53) السيرة، 3: 141.

(54) السيرة، ا: 7.

(55) السيرة، 3: 219.

(56) السيرة، 3: 58.

(57) السيـرة، 1: 242.
(58) السيـرة، 3: 165.
(59) السيـرة، 2: 196..
(60) السيـرة، 2: 235.
(61) السيـرة، 2: 210.
(62) السيرة، 2: 223 وما بعدها.
(63) السيـرة، 2: 210.
(64) السيـرة، 4: 161.
(65) انظر السيـرة، 1: 136-138.
(66) انظر السيـرة، 2: 154-156.
(67) انظر السيرة، 3: 273 وما بعدها.
(68) انظر مثالا لذلك في السيـرة، 4: 170-172.
(69) انظر مثالا لذلك في السيـرة، 4: 149.
(70) السيـرة، 4: 160.
(71) السيـرة، 3: 79- 112.
(72) سيرة حمزة البهلوان، د. غريب محمد غريب ص 174.
(73) انظر القصة كاملة في السيـرة، 1: 27-59.
(74) انظر القصة كاملة في السيـرة، 1: 20-27.
(75) انظر القصة كاملة في السيرة، 1: 108 وما بعدها.
(76) لعب دور البطولة في معظم الملاحم التي تحدثت عن الحروب العربية-البيزنطية والصليبية. فانتخبه الاتارك بطلا ملحميا-لا مساعدا-ونسبوه إلى أنفسهم وعقدوا له وحده بطولة ملحمتهم الإسلامية التي تحمل اسمه «السيد غازي البطل» انظر في ذلك:-سيرة الأميرة ذات الهمة، دراسة مقارنة. د. نبيلة إبراهيم ص 134-137.-دائرة المعارف الإسلامية، مادة «بطال».-قصصنا الشعبي، د.فؤاد حسنين علي، ص 51-72.
(77) حول الواقع التاريخي لهذه الشخصية (توفى سنة 123 هـ) انظر:-مادة بطال في دائرة المعارف الإسلامية.-البطل في الملاحم الشعبية العربية، 1: 156 , 503 ومصادر النقل التاريخية هناك.
(78) سيرة الأميرة ذات الهمة، م 2 ج18 ص 50.
(79) السيـرة،1: 13 :8.
(80) السيـرة، 5: 48: 27.
(81) السيـرة، 1: 71:7-81.
(82) السيـرة، 2: 11: 69.
(83) السيرة، 1: 9: 16، انظر أيضا: الأميرة ذات الهمة، دراسة مقارنة، د. نبيلة إبراهيـم ص 88 ومصادر النقل هناك.
(84) السيـرة، 1: 8: 49..
(85) السيـرة، 3: 26: 48..
(86) السيـرة، 2 17: 71.
(87) سيرة الأميرة ذات الهمة، د. نبيلة إبراهيـم ص 87-88.

(88) انظر مثالا لذلك في السيرة: 3: 28: 27.
(89) السيرة، 3: 22:41.
(90) السيرة، 4: 38: 58.
(91) السيرة، 4: 38: 58.
(92) السيرة، 1: 10:57.
(93) حول هذه الشخصية ورموزها، انظر: البطل في الملاحم الشعبية العربية 1: 434-48 4.
(94) انظر السيرة 3: 22: 48-54.
(95) انظر السيرة: المجلد الثالث. الأجزاء 20-24.
(96) الفداوية أو الفدائيون-وان كانوا في الأصل جماعة معروفة تاريخيا-فانهم في السيرة يمثلون ما نعرفه اليوم باسم القوات الخاصة. وهم يتحلون بخلائق الفتوة، ويجمعون بين شجاعة الفرسان ودهاء العيارين، ولهم تقاليد قاسية وآداب خاصة وعنيفة، سواء فيما بينهم أو في أسلوب مواجهة خصومهم. وكان الملك الناصر-على سبيل المثال-يلجأ إليهم للتخلص من خصومه. انظر كتاب: النجوم الزاهرة لابن تغري بردي، 9: 11. وانظر الهامش الطويل رقم 1 الذي كتبه محققو الكتاب، والمصادر التي أشاروا إليها. وحول مكانة الفديوية في الأدب الشعبي، انظر:
- دفاع عن الفلكلور للدكتور عبد الحميد يونس ص 218-222.
- الظاهر بيبرس في القصص الشعبي للدكتور عبد الحميد يونس ص 22- 28, 66-69، ص 116.
(97) البطل في الملاحم الشعبية العربية، 1: 264-337.
(98) مجمل الموقف، أن كبير الأغوات الوجاقية (المحافظ) ورجاله يخطفون ابن نقيب أشراف مصر نفسه ليلوطوا به علنا، على مرأى من الناس، دون أن يجرؤ أحد على إنقاذ الطفل المستغيث من براثنهم، فاستفز هذا الموقف غير الإنساني هذا الوافد الغريب-بيبرس-فآخذته النخوة وتدخل لإنقاذ الطفل في اللحظة المناسبة... ولنا أن نتصور: إذا كان هذا هو موقف الأغوات مع ابن نقيب الأشراف في مصر. فكيف يكون موقفهم مع أبناء الشعب من العامة. انظر هذه اللوحة الرامزة، كاملة في سيرة الظاهر بيبرس: 1: 198-205.
(99) رسم القاص الشعبي صورة الملك الصالح في شكل سلطان عاجز، 1 م سلطة العسكر، بعد أن استأثر أجناده من المماليك المرتزقة بالسلطة لأنفسهم دونه، فكان أن احتمى بالحرافشة المتصوفة، ولكن السيرة ارتقت به، فجعلته واحدا من «أصحاب الكشف».
(100) عندما مثل بيبرس بين يدي الملك الصالح في تلك المحاكمة الصورية التي دبرها المماليك الصالحية، وحكموا عليه بالقتل توسيطا من قبل أن تتم المحاكمة نرى الملك الصالح لأول مرة واثقا بنفسه، متشبثا برأيه في هذه المحاكمة، فيعفو عن بيبرس على الرغم من انف الأمراء المماليك بعد أن أدرك ببصيرته وعن طريق الرؤى الصادقة والنبوءات والقوى الغيبية أن هذا هو البطل المنتظر، فظل يتمتم أثناء المحاكمة بقوله «اظهر يا ظاهر واقصد حماهم» ولم يكن بيبرس قد تسمى بالظاهر بعد، فكأنما أراد القاص الشعبي أن يفسر لقب الظاهر تفسيرا فنيا لا يخرج عن مزاج الشخصية التي تطمح ألي تصور النموذج أو البطل المخلص أو المنقذ.
انظر كتاب: الظاهر بيبرس في القصص الشعبي للدكتور عبد الحميد يونس ص 18-19. وانظر له أيضا: دفاع عن الفلكلور ص 211. ولم يفهم أحد من قادة أسر معنى هذه العبارة الغامضة للملك الصالح إلا أنها قد تكون إحدى شطحاته الصوفية التي لا معنى لها. أو لعله على احسن الأحوال، يعنيهم هم-فلطالما استنجد بهم-لتطهير الحمى من لصوص مصر وعياقها، على حين كان يقصد

فعلا تطهير الحمى من اللصوص المماليك وشرورهم، وكان قد اصبح عاجزا عن مراجعة أي أمر قرروه على حد تعبير السيرة (م ا ص 205-206).

(101) سيرة الظاهر بيبرس، ا: 206.

(102) من المعروف أن الشيخ عز الدين بن عبد السلام فقيه عظيم أدرك الدولتين الأيوبية والمملوكية، وكانت له مع ملوكهما نوادر كثيرة وحكايات مشهورة، تكفي كل واحدة منها أن تكون دليلا على شجاعة الشيخ الأدبية، وعلى انه كان خليقا بالزعامتين الدينية والاجتماعية.

انظر: الحركة الفكرية في مصر، د. عبد اللطيف حمزة ص 69.

(103) السيرة، ا: 280.

(104) السيرة، ا: 425

(105) السيرة، ا: 270 وما بعدها.

(106) السيرة، ا: 274

(107) السيرة، ا: 218.وانظر تحذيرا مماثلا في السيرة ا: 233-238.

(108) انظر هذا المشهد كاملا في السيرة: ا: 218-247.

(109) السيرة، ا: 103.

(110) السيرة، ا: 324.

(111) السيرة، ا: 345.

(112) انظر السيرة، ا: 376-379.

(113) السيرة،ا: 381.

(114) السيرة، ا: 381.

(115) السيرة، ا: 418-435.

(116) السيرة، ا: 418-461.

(117) السيرة، ا: 461-471.

(118) السيرة، ا: 305 وما بعدها، ص 489، ص 508- 3 ا 5، ص 535.

(119) السيرة، 2: 255.

(120)السيرة، 2: 195-225.

(121) السيرة، 2:301.

(122) انظر النجوم الزاهرة 9: 176.

(123) حول هذه الشخصيات انظر:

- السيرة، 2: 45, 133- 144.

- الظاهرة بيبرس في القصص الشعبي، ص 22- 38, 66- 69, 166.

- أضواء على السير الشعبية ص 107- 112

- دفاع عن الفلكلور، ص 219- 222.

- البطل في الملاحم الشعبية العربية، ا: 517-535.

(124) من صفات جمال الدين شيحة الخارقة-في السيرة-أنه إذا نودي باسمه يحضر «في التو واللحظة» من أي مكان كان، مثل البطال وعمر العيار، وفيه الكثير من صفاتهم وقدراتهم. انظر أيضا السيرة 2: 245, 291-292

(125) السيرة، ا: 223.

(126) السيـرة،ا : 257.

(127) انظر:-الظاهـر بيبرس في القصص الشعبي، ص 74- 78, 87-89- أدب المقاومة، غالى شكري ص 68-69.-أضواء على السير الشعبيـة، ص 107-112..-دفاع عن الفلكلور، ص 211-212.

(128) السيرة، ا : 223-238

(129) السيـرة، ا : 274.

(130) تقع قصة أو سيرة «علي الزيبق المصري بن حسن رأس الغول» كما هو اسمها في طبعاتها الشعبية فـي 420 صفحة تقريبا، وهي النسخة المطبوعة في حلب-بدون تاريخ-ومحلاة بالصورة والرسوم. وثمة طبعة أخرى أيضا وقد أخذنا معظم شواهدنا منها، وهي مطبوعة في دمشق، وتقع في 208 صفحة بعنوان «سيرة علي الزيبق المصري، الشامية الكبرى، وان لم تخل من عبث الناشر.. أما طبعة بيروت فتقع في جزأين، ضمن منشوراته: من التراث الشعبي العربي». نشرها وصححها عمر أبو النصر، الذي سمح لنفسه بإضافة عنوان فرعي.. فاصبح عنوان الحكاية: سيرة علي الزيبق المصري مدير البوليس في عهد الدولة العباسية، كما كتب على ظهر غلاف الجزء الأول (192 صفحة من القطع الكبير) تعريفا بالقصة، نقتطف منه هنا العبارات والآراء التالية وبخاصة فيما يتعلق بالوجود التاريخي لشخصية علي الزيبق، حيث نفاه، على ما هو شائع خطأ.. يقول:

«ينتهي الكتاب الأول من هذه القصة العجيبة، مغامرات علي الزيبق ودليلة المحتالة، وسوف يليه الكتاب الثاني وهو مشحون-كزميله-بغرائب الحيل وأنواع المكر والمكايد والمقالب التي كان يحاولها كل من طلب المركز العالي والمكان الرفيع، في العهود الخوالي من تاريخ الأمة العربية.. وهذه القصة ضربت فيها الأمثال، فقالوا وسمعناهم يقولون:

- أحيل من الزيبق

- وأمكر من دليلة المحتالة

وكتبت بالتأكيد في مصر بعد حكم ابن طولون وأعطتنا وصفا غريبا لهذه الحياة التي يحياها رجال المكر والدهاء والخفاء في تاريخ العرب والإسلام، وهي إلى هذا لا تستند إلى سند تاريخي ثابت مدعوم كقصة عنترة أو سيف أو بني هلال. أما موضوع هذه القصة فيصف لك جوا خاصا، جو البوليس والشرط وجو المكر والخداع والمقالب للوصول إلى مركز البوليس أو مدير الشرطة في العهد العباسي، ليس في بغداد فحسب، بقدر ما هو في مصر وغير مصر. سوف يلهو القارئ بهذه القصة، وسوف يعجب عن حوادثها وغرائب ما يقع فيها، وسوف يضحك، و يحار، و يفكر في الجو الغريب الذي يسودها»ا.هـ.

(131) النفيلة أو الحلوان، تعبير شاع في سيرة الظاهر بيبرس فقط بين طبقة الفداوية وحدها، للتأكيد والتدليل على مهاراتهم البطولية الخاصة، ثم شاع في سيرة علي الزيبق بين الشطار.. حيث ينبغي على العضو الجديد أن يقوم بعمل خارق أو شبه خارق، محفوف بالمخاطر، يحصل بواسطته على غنيمة معتبرة، يقدمها هدية للأعضاء القدامى، لإثبات مهارات في عالم الشطارة والعياقة كي يقروا له بالعضوية بينهم، وعلى قدر المخاطر المحفوفة بهذه الغنيمة تكون مكانة العضو الجديد بين زملاء المهنة. ويكشف المعنى اللغوي عن أنها عمل إضافي ضئيل كما يوحي بذلك تصغير الكلمة-يقدمها العضو الجديد برهانا على مؤهلاته وتخصصه، ولكنها في الحقيقة من أخطر أنواع الاختبارات التي يمر بها البطل وأحفلها بالمغامرات.

(132) انظر السلوك للمقريزي، ا : 521- حيث ذكر في حوادث سنة 662 هـ. « .. وكثر في هذه السنة

قتل الناس في الخليج، وفقد جماعة، والتبس الأمر في ذلك، ثم ظهر بعد شهر أن امرأة جميلة يقال لها «غازية» كانت تخرج بزينتها ومعها عجوز.. «لاصطياد الرجال والنساء وقتلهن وسلب ما معهن من أموال وحلى وملابس.. وقد تمكن والي القاهرة-بعد أن ضجت الناس منهما، فقبض على الصبية والعجوز وعرضهما على العذاب فأقرتا فحبسهما...».

(133) انظر: أضواء على السير الشعبية، فاروق خورشيد، ص 128-133.

(134) اختيار المجتمع الشعبي وأصحاب السيرة لهذا «المقام» أو المنصب لا يخلو من دلالة، فالقائمون على هذا المنصب بيدهم تطبيق القانون، أو التلاعب به، فهو من هذه الناحية يعكس قضية «سيادة القانون» أو «غيابه» ومن المعروف لقراء السيرة أن للشطارة درجات يرقى بعضها بعضا، و يقوم التفوق فيها على الصراع، وهو صراع يرتكز في التفوق على الملاعيب، ولذلك عرف الشطار المتفوقين بلقب المقدمين. وهو كما نعرف لقب يطلق في الهيئة الاجتماعية على رجال الأمن، و يرمز إلى مسؤولية القائمين على السلطة، في سيادة القانون أو غيابه. كذلك نلاحظ أن «المقدم» بكسر الميم، تعبير شائع لعهد قريب في اللهجة المصرية الدارجة في بيئات الحرفيين.. . بمعنى «المعلم» فهو الذي يشرف على تدريبهم، وله صبيان يتعلمون «سر المهنة» منه.. و يتقدمهم ق المجالس والمهام من الأمور، و يقدمهم لذوي الشأن..

(135) سيرة علي الزيبق: ص 2- 3 ط. دمشق.

(136) السيرة: 2

(137) تصور السيرة، صلاح الكلبي، أبشع تصوير، اسما وشكلا وفعلا، فهو يتظاهر بالصلاح أمام السلطان ولكنه كلب في معاملته للناس، .. وهو زعيم اللصوص وحامي المجرمين، ونصير الظالمين. وهو أقرب إلى الشر المطلق في بغيه وظلمه وتنكيله بأهل مصر. وبينه وبين دليلة المحتالة، مقدمة درك بغداد،تحالف دنيء له مغزاه.

(138) لم يكن اختيار احمد بن طولون هنا عبثا، فمن المعروف تاريخيا انه ادخل قطاع الطرق في خدمته، وأدر عليهم الارزاق والعطايا. انظر: مصر في العصور الوسطى، د. علي إبراهيم حسن، ص.31.

(139) الشغربية، والشغزبية-لغويا-هي اعتقال المصارع رجله برجل خصمه، ومصرعه إياه، بهذه الحيلة. انظر المعاجم اللغوية، مادة شغر وشغز.

(140) لما كانت السيرة تقوم بوظيفة التسلية والترفيه، فقد تحول الصراع في بعض أحداثها إلى التنفيس عن غريزة المقاتلة بين المستمعين واقترن الصراع تبعا لذلك بالحيلة من ناحية، و بإثارة «الفكاهة» من ناحية أخرى. ولذلك برزت فيها أحداث متعددة أثمرها الصراع واصطلحت السيرة على تسميتها «المنصف» والجمع «مناصف» وأهمها ما دار بين الزيبق ودليلة. والمنصف هو إيقاع الشخص في مأزق لا يستطيع الخروج منه، و يحتاج إلى معرفة ودربة وذكاء، وهو ادخل في الاحتيال منه في استخدام القوة، ومن ثم ارتبط بالفكاهة «لما يسببه هذا المأزق من حرج للخصم.. ولما كانت السيرة تستخدم الفعل يلعب مع المنصف، فتقول: سيلعب منصفا.. أو مناصف.. فان المنصف قد اصبح مرادفا للملعوب الذي سيحدث»، ومن ثم أطلق على المناصف أيضا «ملاعيب» عوضا عنها فقالوا «سيلعب ملعوبا».

انظر: سيرة علي الزيبق رسالة ماجستير علي شادي ص 95.

(141) السيرة، ص 5.

(142) السيرة، ص 25.

(143) السيـرة، ص 30.
(144) حول نمط الأم المنقذة ورموزها في الأدب الشعبي، انظر:
- المرأة في الملاحم الشعبية العربية. محمد رجب النجار، عالم الفكر م 7 ع 1 أبريل 1976.
- ملامح البطل في الأدب الشعبي-د. عبد الحميد يونس-مجلة الهلال ص 22.
- الحكاية الشعبية ص 22 د. عبد الحميد يونس ص. 71-72.
- أضواء على السير الشعبية ص. 137.
- سيرة علي الزيبق-رسالة ماجستير، علي شادي ص 61- 62، ص 117-122
(145) السيـرة ص 32.
(146) السيرة،7 ع ط بيروت.
(147) انظر مادة جدل في المعاجم اللغوية.
(148) السيـرة، ص 33، وقد ذ كرت هنا هذه الأدوات، لنقف على وسائل الشطار المادية ومن الطريف أن فيلما بعنوان Theif of Paris بطولة جان بول بلموندو-الممثل المعروف. وقد قام بدور اللص المتمرد، مستخدما أدوات وأسلوب علي الزيبق-بشكل يكاد يكون حرفيا-والفيلم سياسي يدور حول اللصوصية كأسلوب من أساليب التمرد الشعبي والفردي ضد العفن والفساد السياسي والحزبي، فضلا عن التفاوت الطبقي والاقتصادي في فرنسا قبل الحرب العالمية.
(149) السيرة، ص 33- 38
(150) السيرة، ص 39- 40. ولعل ملاعيب الزيبق وأمه التي تستهوي جماهير العامة لا تكشف عن عجز السلطة والتهوين من شأنها فحسب، بل عن عداء كامن وخوف عميق أيضا لدى أصحاب هذه السيرة وجمهورها، يتجلى في وضع هذه السلطة نفسها في مثل هذه المآزق الساخرة والمواقف المزرية، والضحك عليها والاستهزاء بها.
(151) انظر: السيرة، ص 53 ط دمشق، ص 76 ط بيروت.
(152) انظر: السيرة، ص 214 ط حلب.
(153) يبدو أن مصطلح «كرامة» مستمد من البيئة الصوفية التي شاع بين بعض أبنائها قدرتهم الخارقة على عمل «كرامات» أو علامات أو إمارات تبهر الناس وتكشف عن باعهم الطويل في عالم التصوف، وهي أعمال قد تؤدي «إكراما» للآخرين وتصل إلى حد الأمر الخارق، قياسا إلى قدرات الحواس المادية.
(154) شاع مصطلح «كرامة» في طبعة دمشق، بدلا من نفيلة «في طبعتي حلب و بيروت».
(155) تصف السيرة هذا الصندوق بأنه مركب من أربعة معادن: الماس والزمرد والفيروز والياقوت. وتتمثل قيمته في أن من يجلس فيه يستطيع أن يكشف الدنيا بجهاتها الأربع، وما فيها من كنوز وممالك وجزائر وانهار و بحار كأنها بين يديه.
(156) انظر فصل الجزيرة المطلمسة ص 41-51.
(157) السيـرة، ص 51-53.
(158) السيـرة، ص 53.
(159) انظر قصة الرجل الذي قتلت دليلة المحتالة ولده الطامح في مقدمية درك بغداد وكثيرا غيره، وكلهم نذر نفسه لخدمة من يحاول أن يأخذ منها هذا «المقام» وكلهم وقفوا إلى جانب الزبيق، ونقلوا له أخبار دليلة، وكشفوا له بعض ملاعيبها وساعدوه في صراعه معها.
(160) من اللافت للنظر أن تنميطه الفني يتفق مع شخصية عمر العيار، النمط البطولي المساعد

في سيرة حمزة العرب-مما يوحي بان هذه الشخصية لها وجود تاريخي-في الأصل-لا يزال مجهولا .

(161) انظر هذا الفصل تفصيلا في السيرة، ص 188 من طبعة حلب خاصة .

(162) السيرة، ص 211- 212 ط حلب.

(163) حول الرموز الحضارية لزواج العرب من الفرس، في التراث الشعبي العربي، انظر لنا دراسة بعنوان «المرأة في الملاحم الشعبية العربية». مجلة عالم الفكر م 7 ع 1 .

(164) كانت الشروط التي اشترطها كسرى على حمزة في السيرة المعروفة باسمه للزواج من ابنته مهردكار شروطا يعتمد تحقيقها على قوة السيف وبراعته، في ملحمة معيار البطولة فيها للسيف وحده

(165) من الجدير بالذكر أن أصحاب السيرة ينظرون إلى المدن الإسلامية نظرتهم إلى الممالك المستقلة عن الخليفة العباسي.. . إشارة إلى التمزق السياسي القائم آنذاك، وعلى الرغم من تصور الرواة الشعبيين للخليفة، باعتباره رمزا سياسيا جامعا، دالا على وحدة الأمة، فانهم-فيما يبدو-لم يستطيعوا أن يتخلصوا من الواقع التاريخي السائد أيام تكامل هذه السيرة.

(166) هذا المشهد صدى تاريخي لدور العيارين في الفتنة بين الأمين والمأمون كما رأينا في الدراسة التاريخية.

(167) للوقوف على هذه البكائية أو المرثية الشعبية الرائعة التي قيلت على لسان الخليفة، انظر السيرة، ص 417 ط حلب.

(168) انظر الوصية كاملة في السيرة، ص 416- 419 ط حلب.

(169) ربما يرى البعض في إيثار السيرة تسمية الأبطال باسم «علي» جذورا شعبية ولا سيما أن الأسماء النسوية توحي بشيء من مثل ذلك، مثل زينب وفاطمة الزهراء وغيرهما . وكذلك أسماء الآباء الأثيرة (حسن). مما يؤكد أن بعض أبعاد هذا الصراع الاقتصادي الاجتماعي كانت لها جذورها السياسية والمذهبية.

كما يلاحظ أيضا أن معظم هذه الشخصيات الثانوية من الشطار لها وجود تاريخي فعلي، وانهم كانوا من المتمردين قاطعي الطريق الذين احترفوا اللصوصية ضد الدولة والسلطان، مثال ذلك شخصية «ابن البسطي» انظر: عجائب الآثار للجبرتي 4: 72.

(170) السيرة، ص 129-134 ط دمشق.

(171) سيرة علي الزيبق، رسالة ماجستير ص 71.

(172) أضواء على السير الشعبية، ص 132-133

(173) أضواء على السير الشعبية، ص 134 .

(174) أضواء على السير الشعبية، ص 149 .

(175) أضواء على السير الشعبية، ص 150 .

(176) أضواء على السير الشعبية، ص 138 .

(177) نشرت لأول مرة في روايات الهلال سنة 1967 بالقاهرة في جزأين (العددان رقم 224- 225) وقد نال عنها مؤلفها جائزة الدولة التشجيعية في مصر.

(178) افضل هنا استخدام «المجتمعات الإقطاعية لا الرأسمالية».

(179) علي الزيبق، صياغة فاروق خورشيد مقدمة الجزء الأول ص 10- 11 .

(180) أدب المقاومة، د . غالى شكري ص 70.

(181) نفسـه ص 71.
(182) علي الزيبق، صياغة فاروق خورشيد، مقدمة الجزء الثانـي ص 8.
(183) أدب المقـاومـة، ص 72.
(184) شخصية مصـر، ص 141-146.
(185) دفاع عن الفلكلور، ص 212.
(186) ملامح البطل في الأدب الشعبي، للدكتور عبد الحميد يونس، مجلة الهلال ص 24. العدد 12 سنة 1971
(187) دفاع عن الفلكلور، ص 262.
(188) علي الزيبق، رسالة ماجستيـر ص 72-75.
(189) الحكاية الشعبيـة، ص 69-70.
(190) لعل اكبر سيرة شعبية تعني بهذه القضية هي سيرة الأميرة ذات الهمة لان خلفيتها التاريخية تدور في العصور العباسية، وما يمر فيها من صراع شعوبي ومذهبي وسياسي وعسكري، داخليا وخارجيا.
(191) جحا العربي، انظر الفصل المعنون «حجا والنقد السياسي» (السلطة والقضاء والأمن) ص 109 وما بعدها.
(192) جحا العربي، انظر الفصل المعنون «جحا والأمن الداخل» ص 144-145.
(193) حول هذا النمط من اللصوص ونوادرهم انظر:
205- 199 The folk-tale by Thompson p.p
(194) انظر كتاب: الخراج لأبي يوسف، الفصل المعنون «فصل عبد الحميد أهل الدعارة والتلصص والجنايات وما يجب فيهم من الحدود» ص161-164، ولاسيما ص 188.
(195) جحا العربي، انظر نماذج أخرى من نوادر جحا مع اللصوص 148-150
(196) جحا العربي، نماذج أخرى ص 151-154
(197) هناك نوادر ونكت كثيرة عن اللصوص، تتواتر شفويا، ولم يقم أحد بجمعها أو تدوينها، وهي اكثر دلالة، بطبيعة الحال-على أوضاعنا الاقتصادية والاجتماعية، من نوادر المأثور الجحوي المدونة أو نوادر اللصوص، فما كتب التراث العربي-بوجه عام ولم يقم أحد بجمعها وتصنيفها في صعيد واحد، ومن ثم دراستها والوقوف على دلالاتها الموضوعية وبنيتها الفنية انظر نماذج لذلك، عبد الحميد مروج الذهب (ج 4) محاضرات الأدباء (ج 3) والمستطرف، وأخبار الحمقى وأخبار الأولياء وثمرات الأوراق وغيرها من الكتب التي تعني بالنوادر والفكاهات في التراث العربي.
(198) انظر الأمل المدون في ثمرات الأوراق لابن حجة الحموي، 2: 171.
(199) عنوان هذه المجموعة «القصص الشعبي في الدقهلية» إعداد وتقديم الباحث فتوح احمد فرج. من مطبوعات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة سنة 1977، و بالمناسبة يوجد في مركز الفنون الشعبية بالقاهرة «تسجيلات» منظومة ونثرية لكثير من قصص «الشطار».
(200) القصص الشعبي في الدقهلية، ص 121-139.
(201) نفسه ص 359-365.
(202) نفسه ص 390-398 واصطلاح «سبع الليل» أو «ابن الليل» أو «رجل ليل» من الكنى الشائعة

عبد الحميد بعض البيئات العربية عن اللصوص، للدلالة على الإعجاب الشعبي بشجاعتهم و بطولتهم ورجولتهم وقدرتهم على المخاطرة وتحدي القائمين على الأمن العام. ومما هو جدير بالذكر أن المصطلحات الأخرى الشائعة عن اللصوص، مثل الشاطر والصعلوك والعيار، من معانيها اللغوية: السبع والأسد والذئب انظر أيضا: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق ا: 29- 30 للدكتور علي الوردي. وانظر معجم العادات والتقاليد والتعابير المصرية ص 4.

(203) القصص الشعبي في الدقهلية، ص 325-334.

(204) الحكاية الشعبية العربية، شوقي عبد الحكيم، ص 130-143.

(205) نفسه ص 138.

(206) نفسه ص 140-142.

(207) نفسه ص 142.

(208) للوقوف على صياغة أو رواية أخرى لهذه الحكاية أنظر أيضا كتاب: ارض السحرة برنارد لويس، تعريب د. حسين نصار ص 118-123.

(209) The folk-tale by Thompson p.p172-171.

(210) علم الفلكلور، كراب، ترجمة رشدي صالح ص 109.

(211) نفسه ص 111.

(212) نفسه ص 110.

(213) نفسه ص 110.

4

دراسة فنية في أدب الشطار العربي

الملامح الموضوعية

إن تحديد الملامح الموضوعية لأدب الشطار عامة، وحكاياتهم خاصة [1].لا تعدو أن تكون في هذا الفصل تلخيصا طائرا لبعض الملامح المشتركة التي فصلناها في الدراستين التاريخية والادبية. وكان أول ما يلفت النظر، أن الرؤية الأدبية للشطار والعيارين التزمت إلى حد بعيد، بالصورة التاريخية فلم يكن ثمة تناقض بين الأدب والتاريخ في تجسيد الأهداف والغايات الرافضة للواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وان اختلف منظور المعالجة أو التناول بطبيعة الحال. فعلى حين كانت الرواية الأدبية «متعاطفة» إلى حد كبير، مع هذه الحركات «الثورية» كانت الرواية التاريخية «متعالية» إلى حد كبير مع هؤلاء «المتمردين» العصاة الخارجين على القانون فلم تر في حركاتهم التي أجهضت تاريخيا ضد الشرعية «المفروضة» والطبقات الإقطاعية التي تسيطر عليها إلا حركات «غوغائية» يقودها «السفلة من الحثالة العامية» ممن سموهم باللصوص من الشطار والعيار والزعار والدعار

والأحداث والفتيان والصعاليك والحرافيش والمناسر والعياق إلى غير ذلك مما صادفنا من مسميات «تاريخية» أو بالأحرى «سياسية» «واجتماعية».

وكان ثاني ما يلفت النظر، أن دور الشطار والعيارين والأحداث والزعار في بغداد، ودمشق، والقاهرة-على التتابع المكاني والزماني- دور واحد، متشابه تاريخيا وهو أمر أدركه الوجدان العربي-في إبداعه الشعبي-إدراكا قوميا ومصيريا، فجعل من الزيبق، أشطر الشطار في التراث الشعبي العربي بطلا يتولى «مقدمية» بغداد والشام والقاهرة، في أن واحد.. ولم تكن هذه «المقدمية» إلا رمزا لتحقيق العدل الاجتماعي وسيادة القانون ومحكا حقيقيا لهيبة الدولة وحرمة الخلافة.

وفي ضوء هذين الأمرين حق لنا أن نقول: إن ظاهرة الشطارة والعيارة والزعارة والفتوة قد سايرت التاريخ العربي، والحضارة العربية بشكل يجعل من أدب الشطار، وثيقة فنية لها دلالتها، ومصدرا من مصادر المعرفة التاريخية والاجتماعية، في أن واحد. وحق لنا أيضا أن نقول: إن حركات العامة التي كان يقودها هؤلاء الشطار والعيارون والأحداث والفتيان والزعار في بغداد-دمشق-القاهرة، التي كانت تشكل في مجموعها، المحور الحضاري العربي، كانت تهدف تاريخيا وفنيا-إلى تحقيق هدفين جوهريين هما: التحرر السياسي من حكم أجنبي متسلط والتحرر الاجتماعي من ظلم إقطاعي مستبد..

ولهذا لا غرو أن يحتفل التراث الأدبي والشعبي بأخبار هؤلاء الشطار والعيارين وحركاتهم ويحتفى بحكاياتهم ومواقفهم احتفاء له دلالاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وانتهينا إلى أنه مهما يكن من رأي التاريخ «السلطوي» أو الرسمي في هؤلاء العيارين والشطار وأشباههم ممن أطلق عليهم «العصاة» و«المجرمين» و«أرباب الشر والفساد من السفلة والغوغاء والحثالة العامية» الذين اضطروا إلى العيش على هامش المجتمع والتمرد على قوانينه المرفوضة، والخروج على أصحاب «الشرعية» المفروضة، فان التراث الشعبي العربي-وهو في بعض جوانبه تاريخ شعبي-كان له موقف آخر من هؤلاء.. فقد رأى في هؤلاء الشطار والعيارين أبطالا ثائرين على حين لم ير في مغتصبي السلطة والسيادة والثروة إلا لصوصا آثمين. وهو أمر من شأنه أن يدفعنا لإعادة النظر في تاريخنا السياسي والاجتماعي

إنصافا لدور الإنسان العربي الشعبي في التمرد على واقعه السياسي والاقتصادي والاجتماعي عبر عصوره الطويلة الممتدة من الظلم والقهر والبطش.. حين ثار بحثا عن مقومات الحياة الفطرية، فلما افتقدها آثر أن يستردها اغتصابا من مغتصبيها.. (من هنا برزت ظاهرة الشطارة والعيارة والزعارة على مسرح التاريخ العربي) وقدر لهؤلاء الشطار والعيارين والزعار أن يلعبوا دورهم في تاريخ الحضارة العربية، فعاشوا في صراع دائم مع مجتمعهم، ولم يستسلموا لواقعه المرير الذي ظلمهم، فاحترفوا اللصوصية، سبيلا غير مشروع لنيل حق مشروع، ووسيلة مبررة للتمرد على هذا المجتمع، والقائمين عليه. وهي بهذا السلوك-تاريخيا واجتماعيا وأدبيا-تدين عصورا تاريخية وطبقات بعينها قدر لها-في ظل ظروف سياسية وتاريخية معينة- أن تستأثر لنفسها بالسلطة والمال والنفوذ والمكانة معا. وكان أن ظلت الفئات الاجتماعية المسحوقة تجتر الفقر والازدراء، ولا تقابل إلا بالبطش والعنف وسفك الدماء، فانطوت نفوس أبنائها على إحساس مرير بالقهر والظلم، وقد وجدوا في حركات الشطار والعيارين سبيلا إلى التنفيس والتمرد، فانضموا إليهم، وتعاطفوا معهم، وتستروا على زعمائهم.. بل يهولنا اكثر ما يهولنا أن نجد عدد العيارين والشطار، يتراوح-في بعض الانتفاضات-ما بين خمسين ألف ومائة ألف عيار كما تذكر كتب التاريخ، وهو عدد كبير بلا شك، لا يؤكد مدى تعاطف العامة أو انضمامهم إليهم فحسب بل يؤكد إلى أي مدى تعد حركات الشطار والعيارين أيضا، حركات شعبيه أصيلة، تاريخيا وفلكلوريا، قادها الجياع والعاطلون والمحرومون.

ولهذا لا غرو أن نقول إن موقف الشطار والعيارين وأشباههم موقف متمرد من أحداث عصرهم، ومن الهيئتين السياسية والاجتماعية، وطبيعي أن يكون لهذا الرفض دلالاته المتميزة في ضوء بواعثه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية، ولاسيما في عصور التحول التاريخي أو التمزق السياسي أو الاضمحلال الحضاري.. وطبيعي أيضا أن يكون حكم السلطة- يشايعها التاريخ الرسمي-قاسيا وعنيفا على هؤلاء الذين وسموهم أو وصموهم باللصوصية. على حين كان حكم المجتمع الشعبي-يسجله القاص الشعبي، ذلك العبقري المجهول-أكثر إنصافا فارتقى بشطاره وعياريه إلى مرتبة البطولة-القومية والفنية-في آدابه الشعبية، ومن هنا تكمن القيمة

الموضوعية والفنية لأدب الشطار بعامة.

وإذا كان الواقع التاريخي لحركات الشطار والعيارين والأحداث والزعار يؤكد الغايات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي اتسمت بهما حركاتهم على نحو ما رأينا في «عياري» العراق و«أحداث» الشام و«زعار» مصر، في حركاتهم التاريخية التي سجلتها كتب التاريخ أحيانا، وأهملتها أحيانا أخرى، فان الواقع الفني، لم يتجاوز تلك الحقيقة التاريخية، إلا بقدر ما انتصف لهؤلاء الشطار والعيارين من خصومهم، فانتصر لهم، حتى تحققت-فنيا-بواسطتهم-هذه الغايات، وتلاشت-على أيديهم-تلك التناقضات السياسية والاقتصادية والاجتماعية كما يراها المجتمع الشعبي. ولم يكن تحقيق ذلك مجرد «تخييل» أو «تعويض» فني فحسب، بل كان كذلك صدى واقعيا لما وعته ذاكرة التاريخ والشعب من عمق هذه الظاهرة التي امتدت قرابة ألف عام من تاريخنا، فقد ذكر لنا التاريخ أن بعض الخلفاء والسلاطين في بغداد ودمشق والقاهرة قد استعانوا بزعماء العيارين ورؤساء الأحداث وشيوخ الزعار لإخماد الفتن الداخلية، وقد رأينا أن الزيبق-تاريخيا كان واحدا من هؤلاء الذين استعان بهم الخليفة العباسي القابع في بغداد لا حول له ولا قوة.. كما أكد التاريخ لنا أن أعظم حركات هؤلاء كانت صادرة من موقف قومي في المقام الأول، فكانت حركة العيارين في العراق موجهة أساسا ضد النفوذ الفارسي والتركي حين تمكنا من بغداد، وحركة الأحداث في الشام كانت ولاء للخليفة العباسي السني «الشرعي» ورفضا للنفوذ الفاطمي الشيعي، وكانت انتفاضات الزعر في القاهرة رفضا للسيطرة المملوكية والعثمانية والفرنسية. بل أن تعاطف المجتمع الشعبي، في إبداعه الشعبي الذي مجد به هؤلاء كان انعكاسا تاريخيا حقيقيا، لما وعته الذاكرة التاريخية من احتفاء العامة بهؤلاء الشطار والعيارين الذين اضطروا إلى قتل بعض رؤساء الشرط والولاة، واتخاذ اللصوصية أسلوبا مميزا لهم، وفرضا لوجودهم على هؤلاء الذين لفظوهم.. ومن هنا يكمن سر إعجاب العامة، وكل الفقراء بهم، وبزعمائهم، فاحتضنوهم، وتستروا عليهم، على الرغم مما كانت تبذله السلطة من مكافآت مالية ضخمة لمن يقتلهم أو يدل عليهم.. ومن هنا أيضا كان الحزن عليهم إذا قتلوا، وأخذ جثثهم المصلوبة، عنوة أو احتيالا-إذا تمكنت منهم السلطات أحيانا-والاحتفال بدفنهم في

مشهد مهيب وجليل على مرأى من رجال السلطة مما يليق بمقامهم في نظر العامة الذين يرون فيهم «غزاة» لا يليق فعل هذا بهم ويعلق المؤرخون على مثل هذا المواقف، بقولهم «وعجزت الدولة عن أن تفعل مع العامة شيئا» على الرغم مما بذلته، بل إن بعض زعماء العيارين والزعار قد حظي بإشفاق بعض الزعماء الروحيين أحيانا وبإعجاب مباشر من بعض الأدباء والكتاب وبإعجاب غير مباشر من بعض المؤرخين الذين رأوا في حركاتهم «عبرا ودروسا» سياسية للقائمين على شؤون البلاد. وهنا تتمثل لنا نقطة التقاء دالة، بين الأدب والتاريخ حول ما سموا بالشطار والعيارين.

وإذا كان الطرف الآخر في الصراع في أدب الشطار كما رأينا أثناء العرض الأدبي يتمثل في طائفة أخرى من الشطار الذين يتعاونون مع السلطة، فان ذلك أيضا كان صدى تاريخيا لبعض وقائع التاريخ، ذلك أننا رأينا-أثناء العرض التاريخي للظاهرة في بغداد والشام والقاهرة-بعض زعماء الشطار الطامحين للسلطة، الذين عجزت الدولة بجيوشها التي كانت تنزل إليهم في شوارع المدينة أو خارجها عن القضاء عليهم، أو ردعهم، فلا تملك إلا أن تهادن هؤلاء الزعماء اللصوص، وتسعى لاستقطابهم بشكل أو بآخر، وقد تنجح في استقطاب بعض العناصر المشبوهة. كما أن بعض القائمين على السلطة كانوا «يوالسون» و«يتسترون» و«يقاسمون» هذه العناصر المشبوهة، نظير إطلاق يدهم والسكوت عليهم.. بل إن بعض هؤلاء القائمين على السلطة، كثيرا ما كانوا يثيرون الشغب، عن عمد، ويبعثون بشطارهم وعياريهم، فيكبسون البيوت ويقطعون الطرقات. وكانت تلك نقطة التقاء دالة أخرى بين الأدب والتاريخ.

ولقد رأينا كذلك أثناء العرض التاريخي والأدبي أن طوائف الشطار والعيارين والفتيان ومن يماثلهم، كانت لهم آداب وتقاليد مرعية، هي أقرب إلى خلائق الفروسية العربية، والفتوة الجاهلية، وأن من سماتهم ارتداء أزياء مميزة.. وأن من شيمهم أيضا ألا يعرضوا لأصحاب البضائع القليلة، أو الغدر بمن أمنوه، إلى جانب احترام «أمراء» أو «زعماء» هذه الطوائف للمرأة، فلا تفتش ولا تسلب ولا تهان.. إلى غير ذلك مما رأينا من تقاليد ثابتة ينبغي الالتزام بها وكانت تلك أيضا نقطة لقاء ثالثة بين التاريخ والأدب ولقد تأكد لدينا في ضوء الدراسة التاريخية، كيف أن المتناقضات الاجتماعية

والاقتصادية والسياسية، قد انعكست في أحلام الناس وسلوكهم على نحو بعينه وعلى مستويات مختلفة [2] أميزها مما يتصل بموضوعنا، «أن يكون الإنسان ثائرا خارجيا ليوفق بين الإيمان والفكر ومحاربة السلطان وقطع الطريق [3]» ذلك أن «كثيرا من الطامحين رأوا أن طريق الفتوة والشطارة هو الأقرب لإثبات وجودهم على سطح الحياة مستفيدين من تأييد السلطان لنظام الفتوة.. غير أن هذا النظام فشل فشلا ذريعا وانقلب المنتسبون إليه إلى قطاع طرق ومثيري فتن»[4] وشطار وعيارين بحثا عن معنى لهذا السقوط الحضاري الذريع حيث «لم يتمكن الإنسان العامي من أن يعطي تفسيرا لمعنى السلب الواقع على أبناء الشعب دون أبناء السلاطين والحكام».. [5] فوجد الناس في الشطارة والعيارة سبيلا من سبل الخلاص.. ووجدوا في حكاياتهم تنفيسا عن هذا السقوط.. واستعلاء عليه في محاولة منهم «لإثبات الذات لحقيقة الذات» والدفاع عنها.. الذات الفردية مرة، والذات الجمعية مرة أخرى فيما يعرف باسم حكايات الشطار (الفردية) وحكايات العيارين (الجمعية)، كما سنرى وشيكا.

وإذا كان بعض المؤرخين القدماء والمحدثين الذي أشاروا إلى هذه الظاهرة قد وصفوا الشطار بالغوغائية وعابوا عليهم افتقارهم إلى التنظيم والتخطيط-وهذا ثابت تاريخيا-وافتقارهم، من ثم، إلى رؤية محددة لتغيير أسلوب الحكم، وهذا يعني أن هؤلاء الشطار والعيارين وأمثالهم لا يشكلون طبقة تاريخية مادام القائمون عليها لم يكن لهم من «تصور» لمجتمع آخر.. وأنها لا تعدو أن تكون «ثورة الفقراء على الأغنياء» فان أدب الشطار-وهو اكثر التزاما بمفاهيم عصره-كان أقرب إلى الواقع في تجسيد هذه القضية، فحسب الضمير الشعبي الذي يؤمن-آنذاك-بنظرية التفويض الإلهي في الحكم، أن يصل صوته إلى الخليفة، عن طريق أسلوب الشطارة والعيارة.. شو أقرب الأساليب وأمثلها لإزعاج السلطات، وفضح أساليبها، وكشف عوراتها أمام الخليفة الذي يحتمي بها أو يتصور-واهما-أنها قادرة على حمايته، وحماية الرعية، وهي رأس كل بلاء.. ومن ثم كان اختيار شطار ألف ليلة، وسيرة علي الزيبق لمنصب «مقدمية» بغداد أو الشام أو القاهرة، مجالا للتنافس والصراع، اختيارا مقصودا له دلالاته، فهذا المنصب، في رأي المجتمع الشعبي، هو ألصق بحياتهم اليومية، حيث المحك الحقيقي

لسيادة القانون أو غيابه، في ضوء القائمين على تنفيذه، ومن ثم كانت غاية الغايات في أدب الشطار المدون أن يصل البطل الشعبي إلى هذا المنصب الخطير، ليعيد للقانون قدسيته، وللدولة حرمتها، وللخليفة «الشرعي» هيبته وبذلك يتحقق المجتمع المنشود، كما يتصوره الضمير الشعبي، ويحلم بتحقيقه على يد هؤلاء الأبطال الشطار والعيارين، و يتم القضاء على «أرباب الشر والفساد الحقيقيين».

وهكذا التقى التاريخ مع الأدب، مرة أخرى، وإن تجاوزت الرؤية الأدبية التصور أو بالأحرى الواقع التاريخي القديم في بعديه الاجتماعي والاقتصادي، إلى البعد السياسي أيضا.. غير أن الدارسين المحدثين قد وقفوا-في تفسيراتهم-على ما تنطوي عليه هذه الحركات الشعبية التي كان يقودها الشطار والعيارون والزعار، فرأوا فيها حركات تحمل مضمونا إنسانيا، قبل كل شيء، ضد التمايز الطبقي والتفاوت الاقتصادي والظلم الاجتماعي والقهر السياسي.. وقال بعضهم أنها حركة سياسية شعبية ذات طابع «بروليتاري اقتصادي» وأنها «تحمل فكرة محببة للشعب البسيط، لعلها نوع من الأفكار الاشتراكية»، وأنها وإن كانت مرفوضة «سلطويا» وقانونيا فإنها مقبولة من الناحية الاجتماعية، و يعد أصحابها من الأبطال في نظر العامة، ووصف بعضهم هذا النوع من البطولة بالبطولة خارج القانون، ووصفوا فروسية أصحابها بالفروسية المتمردة، وقد اتخذوا من اللصوصية وسيلة للرفض الاجتماعي والاقتصادي والسياسي ووجد بعضهم، أن هذه الحركات التي لجأت إلى أساليب متطرفة غير مشروعة، كانت لديها-ما يبرر سلوكها، في وضعها السيء من جهة، وفي تعسف الحكومة وما مارسته معهم من قسوة وظلم وبطش من جهة أخرى.. وأن مثل هذا النوع من «الثوار» كان يلجأ إلى أعمال اللصوصية، حين يفشل في الحصول على تسوية لوضعه الاجتماعي أو على الحرية السياسية.. إلى غير ذلك من الآراء والتفسيرات التي صادفتنا عند الدراسة التاريخية. وهي تعني لنا في هذا الموضع من الدراسة جزءا من الملامح الموضوعية التي يتسم بها أدب الشطار، الذي شغل حيزا لا يستهان به في التراث الشعبي العربي.

وقد رأينا في ضوء المعالجة الأدبية لقصص الشطار وحكاياتهم أنها لا تعدو أن تكون صياغة فنية، استقت وجودها من الواقع التاريخي، ومن ثم

لاغرو أن نقول إن الملامح الموضوعية لأدب الشطار-هي في غالب الأمر- متطابقة مع ما ذهب إليه التعليل التاريخي الحديث لهذه الظاهرة. وإذا كان المؤرخون المعاصرون يرون في هذه الحركات مجرد انتفاضات متمردة فان الأدب الشعبي قد رأى فيها حركات ثورية، ورأى في زعمائها أبطالا «قوميين» يعكس من خلالهم ما ينشده من العدل الاجتماعي والتحرر السياسي، الأمر الذي يمثل معه هذا النتاج «الفلكلوري» مادة ضخمة وخصبة للدراسات الأدبية والتاريخية والاجتماعية الأنثروبولوجية وغيرها.. باعتبار هذه المادة الفلكلورية الأصيلة مصدرا من مصادر المعرفة التاريخية التي آن الأوان للالتفات إليها وإدراك قيمتها، في الوقت الذي بدأت فيه المدارس التاريخية المعاصرة تعيد كتابة تاريخ شعوبها، من خلال تاريخ مثل هذه الفئات التي ظلت تعيش قديما على هامش مجتمعاتها(6).

وكان يجمل بنا أن نشير إلى آراء الباحثين الفولكلوريين في أدب الشطار في هذا الموضع، غير أن هذه الآراء جاء معظمها مرتبطا بشطار ألف ليلة، وجاء بعضها مرتبطا بشطار سيرة علي الزيبق.. ومن ثم فقد آثرنا أن نذكر هذه الآراء جميعا في موضعها من الدراسة الأدبية، حتى يتوافر لها سياق مناسب لتقييمها.

أوثر أن أشير هنا فقط إلى رأي أستاذنا الدكتور عبد الحميد يونس، الذي يرى في مثل هذا اللون من الأدب الشعبي تعبيرا عن موقف الشعب من التجار والحكام، تجسيما لجانب من جوانب الشخصية القومية، في مقابل الدخلاء الذين زاحموه في الحكم والرزق، وضيقوا عليه الخناق في مسلك الحياة[7]. ذلك أن الدكتور يونس قد ساق هذا الرأي في مجال التعقيب على أدب الشطار بوجه عام، في الليالي والسير الشعبية معا.. وهو رأي يؤكد بدوره الغايات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تشكل أبرز الملامح الموضوعية في أدب الشطار.

وإذا كانت ظاهرة الشطارة والعيارة والزعارة في المجتمع الإسلامي تعد في بعض الوجوه امتدادا متطورا لظاهرة الصعلكة في المجتمع الجاهلي فان تمرد الصعاليك ظل نشاطا فرديا، على حين جاء تمرد الشطار والعيارين والزعار نشاطا جمعيا بلغ أوجه متزامنا مع تصدع الحضارة الإسلامية وتفككها.

وإذا كان بعض الشطار يبرز دوره في فترات السلم خاصة، ويتوسل بضروب الكيد والحيلة أسلوبا مميزا لنشاطه، فان الشطار والعيارين معا يبرزون في فترات الفتن والحروب خاصة، و يتحيلون بضروب الكيد والخداع، و يتوسلون بالقوة الجسدية كذلك في مواجهة خصومهم [8] .. بل إنهم كثيرا ما أخذوا على عاتقهم حماية المدن في مثل هذه الأزمات حين يكون الخليفة أو السلطان غائبا أو عاجزا عن ممارسة سلطاته الفعلية. وكان ذلك ملمحا مميزا في تاريخهم وأدبهم على السواء. ومجمل الأمر أن القضية المحورية التي يدور حولها أدب الشطار تتمحور حول تحقق قدر من الحياة الحرة الكريمة، قوامها: سبيل آمنة، وسيرة عادلة ودنيا باستقامة الخليفة عامرة، وعمالة بالحق عاملة.. على حد تعبير القدماء، و بهذه المعايير السياسية والاقتصادية والاجتماعية يتحقق المجتمع المنشود في أدب الشطار والعيارين، وحينئذ تتلاشى ثورة الجوع والبطالة، وتتلاشى ضروب القهر الاجتماعي والسياسي.

ولقد رأينا من قبل أن كلمة (عيار) «قد ظلت تستخدم في تركستان حتى وقت قريب بمعنى (اللص الشريف) الذي كان يلجأ إلى أعمال اللصوصية والعيارة لأنه يفشل في الحصول على تسوية لوضعه الاجتماعي أو على الحرية السياسية» [9]

ولا شك في أن الحديث عن هؤلاء الشطار والعيارين وغاياتهم الإنسانية والنبيلة يذكرنا بالكثير من النماذج الشائعة في الآداب العالمية ومن هؤلاء- على سبيل المثال فقط-التحدث عن «روبين هود» Robin Hood اللص الإنجليزي النبيل، كما صنف في الأدب الشعبي الإنجليزي مع اللصوص الشرفاء Noble Robbers الذين تحولوا عن طريق مغامراتهم في اللصوصية وقطع الطريق والخروج على القانون إلى أبطال شعبيين Popular Heroes قيلت في بطولاتهم القصص والحكايات والأغاني الشعبية والبالآد (القصصية) وغيرها من المرددات الشعبية الذائعة، منذ أوائل العصور الوسطى حتى اليوم في إنجلترا، حيث يتغنى هذا التراث الشعبي بدورهم الفريد في تحقيق العدالة، ودرء الظلم والاضطهاد عن الإنسان الفقير ونصرة المليك الشرعي (ريتشارد الأول).. كما يتغنى بقدرتهم على تحدي أصحاب السلطة الباطشة المنتصبة وأصحاب النفوذ من رجال الإقطاع والكنيسة،.. و يتغنى بشجاعتهم

و«فروسيتهم» في قطع الطريق على أموال الأثرياء-لا الفقراء-من عابري السبيل، والاستيلاء عليها في مواقف مليئة بروح الشجاعة من ناحية والسخرية من جبن أو فزع رجال السلطة والإقطاع والكنيسة من ناحية أخرى، وقد حظيت مغامرات روبن هود أو روبن شيروود Robin of Sherwood Forest (حيث اتخذ مع عصابته من غابة شيروود مركزا لنشاطه) بشهرة واسعة في الأدب الشعبي الإنجليزي.. باعتباره «بطلا شعبيا يعبر عن رغبات الناس وآمالهم وطموحاتهم-لوقت طويل-في الحرية، ورفض السلطة القائمة وتحديها ومعارضتها وكراهيتها والعمل على كشف عجزها عن تحقيق العدالة بين المواطنين» وقد استطاع مع جماعته أو عصابته كما يطلق عليها تحقيق المجتمع المنشود عنوة، والسخرية من السلطة القائمة العاجزة عن أن تفعل معهم شيئا.. وقد بلغ من احتفاء التقاليد الشعبية الإنجليزية بهذا اللص الشريف أو النبيل أن صارت تتنازعه أكثر من مقاطعة في إنجلترا، وأن تدون ما أثر عن بطولته من حكايات وأغان-يعود بعضها إلى القرن الثاني عشر الميلادي [10] الأمر الذي انعكس على الدراسات الأدبية والفلكلورية والاجتماعية بوجه عام، واصبح روبن هود رمزا أدبيا وفلكلوريا في التراث الإنجليزي يحظى بعناية الدارسين المحدثين على اختلاف تخصصاتهم، لا تقل قيمة عن حكايات الملك آرثر وفرسان المائدة المستديرة.

وتجدر الإشارة إلى أن الأدب الشعبي الإنجليزي-على سبيل المثال أيضا-لا يحفل بهذا النوع من اللصوص الذين يعتمدون على القوة.. أو التهديد بالقوة فحسب، بل يحفل أيضا بنوع آخر من اللصوص الشطار أو المحتالين Rogues الذين يتوسلون بالحيلة والخداع والغش لسلب الآخرين ونهب أموالهم وممتلكاتهم.. على نحو ما يذكرنا بشطار الجاحظ ولصوصه وحيلهم ووسائلهم ونوادرهم، وكذلك ببعض الوسائل التي توسل بها أبطال المقامات الهمذانية والحريرية بخاصة و يطلق على أدبهم أو حكاياتهم مصطلح Tales of Roguery أو حكايات الاحتيال التي يلعب بطولتها السراق والمخادعون والمكارون Tefts, Cheats and Knaves. ومثل هذا التقسيم عرفته الآداب العالمية ومنها الأدب العربي. وعلى الرغم من كثرة المفردات اللغوية الشائعة في المعجم العربي التي تتمحور حول «اللصوصية» في تراثنا الشعبي والأدبي والتاريخي فإنها متداخلة وغير دقيقة الدلالة تماما، نظرا لطول الحقب

التاريخية واختلاف البيئات العربية واللهجات المحلية، في تحديد المسميات وإطلاق الصفات التي تطلق على هؤلاء الذين احترفوا اللصوصية والخروج على القانون، فضلا عن تفاوت الظلال السياسية والاقتصادية والاجتماعية السلبية التي أطلقها عليهم أصحاب السلطة والمال والنفوذ وشايعهم في ذلك أغلب المؤرخين العرب.

ومن ثم فقد أصبح من العسير فنيا أن نميز بين حكايات الشطار أو حكايات العيارين والزعار وأشباههم في ضوء هذا الخلط التراثي.. ولذلك فأنني اقترح-تمهيدا لتحديد السمات الفنية-أن نفرق بين النوعين.. على أساس أن تكون حكايات العيارين وقفا على هذا النوع من اللصوص الذين يتوسلون بالقوة أو التهديد بها، سبيلا غير مشروع من وجهة نظر السلطة وقوانينها الوضعية، لاسترداد حق مشروع من جهة نظر المجتمع الشعبي. وهذا النوع من حكايات العيارين يشمل حكايات «العيارين» و «الأحداث» و «الفتيان» و «الذعار» ونظائرهم ممن يقطعون الطريق أو يتلصصون بقوة السيف (الفروسية المتمردة) حيث الغاية واحدة والخلاف بينها هو خلاف في المسميات فقط، حيث يشيع أحدها اكثر من غيره في بيئة أو حقبة دون أخرى.. وقد رأينا في ضوء السياق التاريخي والأدبي أن شيوع هذا النوع من اللصوص-ومن ثم أدبهم فيما بعد-مرتبط بفترات التحول وإبان الفتن والاضطرابات والأزمات (السياسية والاقتصادية والطبيعية كالمجاعات والأوبئة مثلا، ومراحل الأفول الحضاري بوجه عام) وأصحابه يشكلون «تكتلات» لها ثقلها الفعلي وخطرها الملموس في تهديد القائمين على السلطة، كما أن «حركاتهم أو انتفاضاتهم» لها دلالاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ومن بين زعماء هذا النوع من المتلصصة، يختار الضمير الشعبي أبطاله.. ونماذجه الأدبية والفلكلورية في تراثه الأدبي والشعبي.

على حين أن حكايات الشطار تكون وقفا على هذا النوع من اللصوص الذين يتوسلون بضروب الحيلة والمكر والبراعة والخداع والغش وغيرها من الوسائل التي تفننوا فيها فأجادوا، ومن ثم يمكن أن نضم إليهم بعضا من النماذج والطوائف التي شاعت في المجتمع الإسلامي، مثل أبطال المقامات الهمذانية والحريرية وطائفة أهل الكدية التي ازدهر نشاطها وشاع ادبها منذ أوائل القرن الرابع الهجري. وهذا النوع-المتلصصة الشطار-شائع في

كل المراحل والبيئات الاسلامية، شريطة أن تدخل حيلهم وملاعيبهم في باب التلصص لا الاستجداء والشحاذة وإراقة ماء الوجه.

وهذا الربط بين المكدين والشطار لا تمليه دواع فنية، أو موضوعية فحسب بل تاريخية أيضا، حيث سبق أن جمع اكثر من مرة «الثعالبي» بين «أهل الكدية وأهل الشطارة» كما يسميهم في إطار أو قالب واحد [11] وسنرى تبرير ذلك وشيكا. كما كانت المساجد مركزا لنشاط هذا النوع من المحتالين واللصوص [12]، بل إن ثمة تعاونا-في الملمات بين أرباب الكدية والشطارة وبين العيارين وقطاع الطريق.. فقد جاء في قصيدة الأحنف العكبري، إشارة صريحة إلى ذلك.. وذلك في قوله:

ومـــــن خـــــاف أعـــــاديـــــه
بـــنـــا فـــي الـــروع يـــســـتـــعـــدي

يقصد أن ذوي الثروة وأهل الفضل إذا وقع أحدهم في أيدي قطاع الطرق، وشاء التخلص قال: (أنا مكد) فيخلي العيارون أو قطاع الطريق سبيله [13] غير أنه يظل فارق أساسي بين الشطار والمكدين، لنا أن نستقرئه من حكاياتهم التراثية، يظهر في «أخلاقيات الشطار» الذين ظلوا محتفظين بقدر من شيم الفروسية، على حين افتقد معظم المكدين شيم النبالة والترفع عن الدنايا، ومن ثم لم يفلت من سهامهم غني أو فقير معه شيء يسلب، له أو لغيره. فأينما سقطوا لقطوا، وحيثما انخرطوا خرطوا، لا يتخذون أوطانا ولا يرهبون سلطانا[14] وهم «يأخذون أطايب كل بلد، لا يغتتمون ولا يخاشون ولا يهتمون ولا يرهبون». تلك كانت حياتهم، فوضى يرون فيها لذة، وحيل تبرر عندهم الغاية، وخدع كلها دناءة، يضحكون من الناس، ويلهون. و يبتزون المطاعم والأموال ولا يحزنون [15].

وعلى الرغم من ذيوع أمر الشطار وكثرة المكدين الذين احترفوا اللصوصية كما سنبين، فان نشاطهم ظل فرديا.. يشكل خطرا على الأفراد لا السلطة ذاتها، وأن غاياتهم ظلت فردية ولكن هذا لا يعني أن دورهم اجتماعيا وأدبيا يخلو من دلالته الاقتصادية والطبقية والاجتماعية.. فلقد انطلقوا جميعا في طلب الحاجة واغتصابها من منطلق واحد، هو التفاوت الاقتصادي الرهيب الذي تنطوي عليه حاضرة الخلافة العباسية إبان مجدها أو غيرهما من عواصم المال والسياسة العربية الأخرى، فبينما كان أولئك

المترفون يهنئون بعيش موفق ناعم، كان المعوزون يعانون ذل الفقر وألم السؤال، فكانت دار السلام والملك:

نصلح للموسر لا لامرئ

يبيت في فقر وإفلاس

ولقد وقف كثير من الباحثين المعاصرين على الأسباب الاقتصادية والاجتماعية التي أدت إلى انتشار المكدين واحترافهم «الكدية» مهنة تدر عليهم المال الكثير بالجهد القليل (16). وكان الجاحظ-رائد الفلكلوريين العرب القدماء أول من كتب عن هذه الطائفة-في ريادة تحمد له، كما تحمد له ريادته في الكتابة عن اللصوص على نحو ما ذكرنا من قبل-فتحدث عن المكدين الذين ينتمون إلى أحط طبقات أمته، وهي الطبقة التي يجهلها المثقفون في العادة (17) على حد تعبير آدم ميتز، وأصنافهم وأنواعهم ولغتهم «الخاصة» وما يتميزون به، ونماذج منهم ومن حيلهم ووصاياهم، في بخلائه.. ثم جاء البيهقي بعده-بمائة وخمسين سنة-فتوسع في الكلام عن أصناف المكدين وأخبارهم وأفعالهم ونوادرهم وحكاياتهم ولغتهم ومصطلحاتهم.. ثم كان الثعالبي بعده.. الذي ضمن «يتيمته» أشهر القصائد الطوال التي تفيض سخرية وتهكما وألما واسى على عبثية الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية السائدة في القرن الرابع الهجري والتي أبدعها هؤلاء الشعراء الجوالون المعلمون و«الأفاقون» أو جوابو الآفاق، من أبناء هذه الطائفة نفسها، أو المعجبون بها، والمتعصبون لها، وقد برز من بينهم شعراء كبار مثل أبي الشمقمق، وأبي فرعون، والأحنف البكري صاحب الدالية المشهورة في «المناكاة وذكر المكدين» وابن الحجاج، وأبي دلف الخزرجي «حجة الصعلكة والكدية والتشطر والتشرد»، وصاحب أطول وأشهر معلقة (190 بيتا) في أدب الشطار والمكدين والصعاليك، وأخبارهم وأحوالهم ودعارتهم ومجونهم وفسقهم وحياتهم البوهيمية، وحيلهم، وألفاظهم العجيبة ومصطلحاتهم الغريبة، على غموضها وفحشها أحيانا وهي القصيدة التي عرفت باسم «مناكاة بني ساسان» والتي تأثر بها وبصاحبها واستلهمها واقتبس منها بديع الزمان الهمذاني، في مقاماته.. وغير هؤلاء الشعراء كثير ممن يعد شعرهم في أدب الكدية المتواتر عنهم وثيقة أدبية وفنية ولغوية واجتماعية وفلكلورية نادرة في التراث العربي. وقبل الحديث عن وصايا المكدين، فلا

بد من الإشارة إلى أن أناسا آخرين كانوا يتظاهرون بالفقر ويلتجئون إلى الكدية لينجوا من أعباء ثقال بدافع الكسل والتواني [18]. وسواء أكان ادعاء الفقر حقا أم وسيلة لابتزاز الأموال، فقد تفنن الناس في السؤال.. ومن هذه الفنون ما هو وثيق الصلة بالشطارة وحيل الشطار وخدعهم ووسائلهم المنوعة في الغش والمكر. وخير نموذج يصور لنا هذه الصلة حديث شيخ المكدين نفسه خالد بن يزيد مولى المهالبة-وهو خالويه المكدي الذي صوره الجاحظ بريشته تصويرا فذا، في حديثه عنه [19] فذكر على لسانه أنواع المكدين، وأصنافهم، ووسائلهم وثقافتهم وأساتذته في «المهنة» وتلاميذه وغلمانه ثم وصيته الطويلة عند موته لابنه.. وهي التي جاء فيها قوله:

«أنا لو ذهب مالي لجلست قاصا، أو طفت في الآفاق-كما كنت-مكديا، اللحية وافرة بيضاء، والحلق جهير طل، والسمت حسن، والقبول علي واقع (هذا الوصف يشير إلى أقدم وأحب صورة للقصاص الشعبي في تراثنا القصصي) إن سألت عيني الدمع أجابت. وصرت محتالا بالنهار، واستعملت صناعة الليل أو خرجت قاطع طريق، أو صرت للقوم عينا ولهم مجهرا، سل عني صعاليك الجبل وزواقيل الشام، وزط الآجام ورؤوس الأكراد ومردة الأعراب، وفتاك نهر بط ولصوص القفص، وسل عني القيقانية والقطرية... الخ»[20] إلى غير ذلك من طوائف اللصوص التي ذكرها الجاحظ على لسان خالد بن يزيد المكدي ووسائلهم وحيلهم من «اللطائف والغرائب» أو تلك التي ذكرها الابشيهي من طوائف لصوص المال الذين يتحيلون بحيل المكدين والشطار وأساليبهم في الخداع وقد ذكرها في الفصل الخاص بما «جاء في الاحتراز على الأموال».. وذكر منها طائفة المطمعين «وطائفة المبرطحين» وطائفة «المحترفين» وطائفة «الموهمين» وطائفة المنسين.. وذكر شيئا عن تخصصات هذه الطوائف، ونوادرها وألاعيبها وحيلها، ورأى فيها أشر أنواع اللصوص والقطاع [21].

ومثل ذلك لا يؤكد ما ذهبنا إليه فحسب، بل يشير إلى أن دستور المكدين كان في جانب كبير منه دستورا للصوص الشطار أنفسهم [22] على نحو ما أشرنا إليه من قبل في حديثنا عن بوادر الظاهرة في كتب التراث العربي. وإذا كان الهمذاني، بديع الزمان، قد استلهم الشخصية النمطية للمكدي في إبداع بطله أبي الفتح الإسكندري بطل المقامات التي دارت حول حيل

المكدين وطوائفهم، فان الحريري المبدع الآخر لفن المقامات قد حكى أنه أنشأ أول ما أنشأ المقامة الحرامية، ثم بنى عليها سائر المقامات [23]، بعد أن شهد في مسجد البصرة أبا زيد السروجي، وكان شيخا شحاذا بليغا ومكديا فصيحا،حسن صياغة الكلام، وكان أبو زيد ينتقل بين المساجد ويغير في كل مسجد زيه وشكله ويظهر ما عنده من فنون الحيلة والشطارة وهذا يعني أن الحريري.. قد استلهم شخصية المكدي والشاطر في وقت واحد مما يؤكد هذا التداخل بين حرفتي الكدية والشطارة معا..

بل أن أبا دلف الخزرجي، في معلقته الشهيرة «الساسانية» عن الكدية، وطوائفهم وحيلهم ومخ رقاتهم وألاعيبهم في التلصص والاحتيال واصطلاحاتهم أشار-في حسم-إلى ذلك.. الأمر الذي أكده الثعالبي أيضا في شرحه لتلك القصيدة الساسانية العجيبة. فجاء في شرحه لبعض الطوائف بأنهم من الشطار والعيارين، ولم ينس أبو دلف أن يضيف إلى المكدين طوائف العيارين العراة والذعر والزنج والزط والكباجه (اللصوص) السمر، الأمر الذي دفع-مرة أخرى-محقق «يتيمة الدهر» إلى أن يعرف «بني ساسان» بأنهم «الشطار والعيارون» وقد جمع بينهم الواقع الاقتصادي في صعيد واحد، يشير إليه أبو دلف بقوله:

غدوا مثل الشياطين

عليهم أثر الفقر

فالمكدون وشعراؤهم يؤكدون أن الشطار والعيارين والذعر ونظائرهم، إنما هم أبناء طبقة أفرزتها ظروف اقتصادية متشابهة.. وأنهم في النهاية ليسوا إلا نوعا من الشطار المكدين أو المكدين الشطار، على نحو ما بينا من قبل ولاسيما في الهامش رقم 69 في الفصل الأول من هذا الكتاب.

ومن الجدير بالذكر أن زعماء هذا النوع من اللصوص الشطار ينبغي أن يتسم بقدر كبير من الذكاء والثقة والشجاعة أو الجرأة المنقطعة النظير والرحلة إلى جانب الخبث والدهاء والمكر والقدرة على التنكر والجلد والصبر، فقد جاء على لسان هذا الأفاق خالد بن يزيد-ما دمنا نتحدث عنه-قوله: «قد بلغت في البر منقطع التراب، وفي البحر أقصى مبلغ السفن، (ومن هنا جاء وصفنا لهذا النمط البشري وأمثاله من المكدين والشطار بأنهم أفاقون والأصل جوابو الآفاق) فلا عليك ألا ترى ذا القرنين، ودع عنك

مذاهب ابن شريه، فانه لا يعرف إلا ظاهر الخبر، ولو رآني تميم الداري لأخذ عني صفة الروم، ولأنا أهدي من القطا، ومن دعيميص، ومن رافع المخش، أني قد بت بالقفر مع الغول، وتزوجت السعلاة، وجاوبت الهاتف، ورغت عن الجن إلى الحن، واصطدت الشق، وجاوبت النسناس، وصحبني الرؤى، وعرفت خدع الكاهن، وتدسيس العراف، والى ما يذهب الخطاط والعياف، وما يقول أصحاب الأكتاف، وعرفت التنجيم والزجر والطرق والفكر..» [24] ومهما بالغ هذا الآفاق في الحديث عن نفسه وبراعته وجلده، على نحو يذكرنا بالضرورة بأفاق بغداد الشهير أبي القاسم صاحب الحكاية المنسوبة إليه، فان هذا النص لا يخلو من دلالاته النفسية والثقافية التي ينبغي أن يتسلح بها هذا النمط من اللصوص والشطار والمكدين.

ومجمل الأمر أن شيخ المكدين، كما برع في تصويره الجاحظ «لم يدع رذيلة إلا ارتكبها، ولا طائفة من اللصوص إلا عرفها ولا فئة من المكدين إلا عاشرها، ولا حيلة من حيل الليل والنهار إلا طرقها، ولا قطرا من الأقطار إلا دخله»[25] وبهذا يتأكد ما نذهب إليه من أن حكايات الشطار ينبغي أن نضم إليها تلك الحكايات الشائعة في «أدب الكدية» عن المكدين الشطار.. كما يتأكد لدينا أيضا أن دور الشطار دور فردي في حكاياتهم. الأمر الذي يميزها عن حكايات العيارين. أو ينبغي أن يميزها عند التصنيف الفني. بل إن بعض المكدين قد تقمص دور الشاطر، ولعب على الخلفاء أنفسهم، مثال ذلك هذه الشخصية الذكية الشاطرة المحتالة-على حد وصف ابن الأثير- التي استطاعت أن تلعب على الخليفة المقتدر نفسه ومن معه من خاصته[26].

وقبل أن نشير إلى الصلة بين حكايات الكدية، التي تتمحور حول أسلوب الشطارة، والمقامات التي تعقد بطولتها لهذا النوع من الأدباء المكدين.. فان كثيرا من القصاص الشعبيين كانوا من طبقة «السؤال والمستجدين أو المستكدين» وكذلك كان الأمر مع المكدين.. فكان معظمهم قصاصا، وكانت براعتهم في القص جزءا من «شروط الصناعة» واحتراف مهنة الكدية، وقد وصف الجاحظ نفسه خالد بن يزيد، في بداية حديثه عنه بأنه «كان قاصا متكلما بليغا داهية، وكان أبو سليمان الأعور، وأبو سعيد الماتني القاصان من غلمانه [27]، وأطرف من هذا أن الجاحظ يصنفهم، أي القصاصين مع القرارين ومكايداتهم». [28]

والذي يعنينا هنا أن هذا النوع من الشطار المكدين قد روجوا عن أنفس، أو راج حولهم-إذا استثنينا أشعارهم الرائعة-قدر كبير من الحكايات والنوادر التي تتمحور حول بطولة الشطار وفنونهم المختلفة في الكيد والخداع و«صناعات المخرقة التي يحتالون بها على الناس».. الأمر الذي كان له أبعد الأثر في الأدب العربي الرسمي.. إذ تعد حكايات المكدين الجذر أو المصدر الشعبي الذي استلهمه كل من الهمذاني والحريري في إبداع فن العربية الفريد «المقامات» الذي استقى مادته وصوره الحية المتحركة وأنماطه الأدبية ونماذجه البشرية من فن الكدية، وأهل الشطارة، وكان من الممكن لو أن النقد الأدبي القديم-الرسمي-تبنى القيمة القصصية-لا اللغوية-لفن المقامة.. لكان يومئذ للقصة في التراث الرسمي شأن أي شأن..

يقول آدم ميتز «وبذلك تقوم الحكايات المختلفة الأشكال على أساس واحد، وهذا تمهيد للكتابة الروائية على صورة أكبر، ولم يكن قد بقي على الهمذاني-ومن ثم الحريري-إلا خطوة واحدة ليأتي لنا بقصص المحتالين واللصوص، من أخف والطف نوع لم يصل إليه أحد حتى اليوم، ولكن هذه الخطوة لم تتم مع الأسف، ولم يكن ذلك لنقص» أو القصور في القدرة على نهج القصص، وربط أجزائها، فهذه القدرة كانت موجودة، ونحن نلاحظها في القصص الشعبية، ولكن السبب هو أن المقامات كانت ولا تزال أدبا يؤلف للبلغاء، وهؤلاء لا يعنون بربط أجزاء القصة بعضها ببعض، وإنما يعنون بالألفاظ والأساليب الوضاءة التي تشبه «الصواريخ» التي تنطلق لامعة، ثم تفنى ولا تترك أثرا، وكذلك أساليب البلغاء لم يكن لها على الرغم من جمالها، أثر في وضع قصة طويلة متماسكة الأجزاء[29]..

بل أن تلك السواريخ أو «البهلوانيات اللفظية هي التي قضت على المقامة العربية في المشرق، وجردتها من أصالتها وحرمتها من القيمة الأدبية الحقيقية التي كان ينتظر أن تحولها إلى لون قصصي جديد» [30] «وانحطت بمستواها الفني، وضيعت على الأدب العربي ميدانا كان حقيقا بأن يثريه ويضفي عليه قيما جديدة»[31].

ومن هنا أيضا كان هذا الأسف الذي بثه الدكتور علي الراعي في مقالته الرصينة عن أدب الشطار في ألف ليلة وليلة حيث عجز الأدب الرسمي عن استيعاب هذا الفن الأدبي الفريد.. الذي ترك بصماته على

الآداب العالمية لا العربية للأسف، كما يقول «فلم تؤثر في التطورات اللاحقة لشخصية المحتال، كما عرفتها أوروبا فيما بعد، بدءا بأدب الاحتيال الإسباني الذي ما لبث أن شمل غرب أوروبا وانتقل من بعد إلى أمريكا[32]» وهو أمر لا ينكره الباحثون الغربيون جميعا[33] على نحو ما نعرف جميعا بل يذهب بعضهم إلى أن كلمة الشاطر الإسبانية Picaro مأخوذة من كلمة «فقير» بهذا المعنى الذي أطلق على المكدين في العربية، كما أن دارسينا المحدثين، بدءوا «يعترفون» بذلك..

كذلك وجد أصحاب الدراسات الأدبية المقارنة في قصص الشطار مجالا خصيبا لدراساتهم الرائدة [34]. بل إن الغربيين أنفسهم يعترفون بان أدب الشطار الذي ظهر في أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين متأثرا بالتراث العربي يشكل معلما بارزا كل تطور الرواية الأوربية الحديثة، فقد خطت بذلك خطوات كبيرة، و بخاصة في «واقعية» الشخصيات والأحداث، والاهتمام بالطبقات الدنيا التي تعيش على هامش الحياة ونقد المجتمع على لسانها...

وتنحو الواقعية هنا منحى لا مثاليات فيه ولا خرافات ولا خوارق أو غيبيات وتطورت عنها في أواخر القرن الثامن عشر ما يسمى بالقصص ذات القضايا الاجتماعية [35] ولعل خير نموذج نقدمه هنا دليلا على تداخل أسلوب الشطار بحيل المكدين، بخدع البيكارسكيين تلك الحكاية الرائعة التي نقلها لنا آدم ميتز، نقلا عن خطوط «كشف الأسرار، للجويري»[36].

«رأيت بحران سنة ثلاث عشرة وستمائة رجلا من بني ساسان، قد أخذ قردا علمه السلام على الناس، والتسبيح، والسواك، والبكاء، ثم رأيت لهذا القرد من الناموس مالا يقدر عليه أحد، فإذا كان يوم الجمعة أرسل الرجل عبدا هنديا حسن الوجه نظيف الملبوس إلى الجامع، فيبسط عند المحراب سجادة حسنة، فإذا كان في الساعة الرابعة لبس القرد ملبوسا خاصا من ملابس أولاد الملوك، وجعل في وسطه حياصة لها قيمة، ثم طيبه بأنواع الطبيب، ثم أركبه بغلة بمركوب مذهب محلى، ثم مشى في ركابه ثلاثة عبيد هنود بأفخر ملبوس، الواحد يحمل الوطا، والآخر يحمل الشرموذة، والآخر يطرق قدامه، وهو يسلم على الناس، وكل من سأل عنه يقول: هذا ابن الملك الفلاني من أكبر ملوك الهند، وهو مسحور، فلا يزال حتى يدخل

الجامع، فيفرش له الوطا فوق السجادة، ويحط له سبحة ومسواكا، فيقلع القرد منديله من الحياصة، و يضعه بين يديه، ويستاك، ويصلي ركعتين تحية المسجد، ثم يأخذ السبحة ويسبح فإذا فعل ذلك نهض العبد الكبير على قدميه، فسلم على الناس، وقال يا أصحابنا، من أصبح معافى فان لله عليه نعمة لا تحس، واعلموا أن هذا القرد الذي ترونه بينكم، والله، لم يكن في زمانه أحسن شبابا منه، ولا أطوع لله تعالى منه، ولكن المؤمن ملقى لقضاء الله، وكان من القضاء المدبر أن زوجه والله ابنة الملك الفلاني، فأقام معها مدة، ثم قالوا لها انه قد عشق مملوكا له، فأدركتها الغيرة وطلبت دستورا لها في زيارة أهلها، فأذن لها في ذلك، وجهزها بما تحتاج إليه، فلما حصلت عند أهلها سحرته، كما ترون، فلما رأى والده ذلك قال: هذا أختلف به عن الملوك، فأمر بإخراجه من ذلك الإقليم، فأخرج، وقد سألناها بجميع الملوك، فادعت أنها خلفت عنده أثاثا، قيمته مائة ألف دينار، وقد تخلف عليه عشرة آلاف، من يساعده بشيء من ذلك؟ فارحموا هذا الشاب الذي عدم الأهل والملك والوطن، فاخرج من صورته إلى هذه الصورة، فعند ذلك يجعل القرد المنديل على وجهه ويبكي، فترق قلوب الناس لذلك، ويرفده كل أحد بما يسره الله، فما يخرج من الجامع إلا بشيء كثير، وهو يدور به البلاد على هذه الصفة [37] وصدق من قال: إن الحاجة تفتق الحيلة وتولد التفكير والاختراع.

ولعل وشائج المشابهة في الأسلوب والغاية والدلالة بين المكدين والشطار والبيكارسكيين تثير في هذا المقام قضية أخرى، حول مدى تأثير التراث القصصي العربي عامة، وحكايات الشطار خاصة في أدب الشطار الإسباني، ولعل هذا هو المكان المناسب لمناقشتها بشيء من التفصيل.. فمن المعروف أن كثيرا من الباحثين العرب وغير العرب قد أرهقوا أنفسهم في الكشف عن هذا المصدر العربي الذي ترك بصماته على أدب الشطار الإسباني الذي فر في منتصف القرن السادس عشر، وازدهر في القرن السابع عشر الميلادي، وذهبوا إلى انه متأثر بأدب المكدين أحيانا وأدب المقامات اكثر الأحايين، ثم قالوا-تبيانا للقيمة القصصية التي امتاز بها أدب الشطار الإسباني-إن «القصة البيكارسكية» قد قطعت في مجال الفن «شوطا بعيدا عل يد الفنان الإسباني المبدع-مجهولا كان أم معروفا-على حين ظل أدب

المكدين تراثا شعبيا مهملا من أدباء الخاصة في التراث العربي، كما أن أدب المقامات كان قد تحول منذ أمد بعيد-بعد الحريري خاصة-إلى «بهلوانيات» لغوية و بلاغية، حتى بات أدبا عقيما ثم عادوا فذكروا انه يصعب ترجمة مصطلح «القصة البيكارسكية» إلى العربية التي تخلو في رأيهم من نظائرها.. ولو أنهم تجاوزوا النتاج الأدبي الرسمي، إلى نظيره الشعبي لعثروا على مصدر خصيب من مصادر هذه الأصول هو قصص الشطار العربية بالمعنى الذي تعنيه هذه الدراسة.

وفي ضوء هذه الدراسة عن أدب الشطار في التراث العربي يحق لنا أن نشير إلى احتمال تأثيره المباشر في نظيره الإسباني.. ومن ثم يمكن القول حينئذ: إن أدب الشطار الإسباني تأثر من بين ما تأثر بأدب الشطار العربي، وأن نمط الشاطر العربي-بملاعيبه ومناصفه-هو الأبعد أثرا في النمط الإسباني من نمط المكدي العربي-بطل المقامات. صحيح أن ثمة أوجه شبه-في التراث العربي نفسه بين الواقعين الاجتماعي والأدبي للمكدين والشطار-كما سبق أن أشرنا-غير أن أدب الشطار الإسباني يظل اقرب إلى أدب الشطار القصصي كما عرفنا. في ألف ليلة، وسيرة الزيبق وغيرهما من حكايات الشطار الشائعة في التراث الشعبي العربي منه إلى أدب المقامات اللغوي الذي ألح مؤرخو الأدب الإسباني على أنه المؤثر الوحيد في أدب الشطار الإسباني.. حين أشاروا إلى تأثيره في «مولد لون جديد من الأدب الإسباني هو المعروف باسم القصة البيكارسكيةNovela Picaresca وسايرهم على ذلك الباحثون العرب.. «كما أشاروا إلى أن «البطل: البيكاروPicaro أشبه ما يكون ببطل المقامة، فهو في الغالب شخص من أصل وضيع يعيش في بيئة قاسية، ويعاني من الأم الجوع والبطالة، غير أنه يستعين عليها بالحيل والمكر وخداع البسطاء والسذج، وكأنه ينتقم من ذلك المجتمع الذي لا يحترم إلا الأغنياء والأقوياء، فهو يسخر منه ويحتال ما وسعه ذلك..»

وسايرهم على هذا الرأي أيضا كل من الدكتورة سهير القلماوي والدكتور محمود مكي [38] ولكنهما يعترفان في الوقت نفسه «أن المصطلح Novela Picaresca يصعب ترجمته إلى العربية بدقة. وان كان اقرب ما يقابله بالعربية-يقولان-هو قصص الشطارة «بالمعنى الذي نعني بدراسته في هذا البحث.. .«ولكنهما لا يمضيان اكثر من ذلك.. . فقد التزما بالرأي السائد. وبمقدورنا-

في ضوء هذه الدراسة-أن نعيد التقاط هذا الخيط، معتمدين على السمات الموضوعية والفنية التي انتهى إليها هذا البحث، ومعتمدين كذلك على ما أجمله هذان الباحثان الجليلان من خصائص هذا اللون القصصي الإسباني، «فبطل القصة البيكارسكية في اغلب الأحيان إنسان من أدنى السفح الاجتماعي، يعيش على التسول والتكدي أو على خداع السذج، يستخدم في ذلك كل أنواع الحيل والسرقات أو «المناصف» لو أننا أوردنا استخدام تعبير شائع في القصص الشعبية العربية.. وشخصية هذا البطل ليست إلا نتاجا للبيئة التي يعيش فيها، فظروف الحياة المحيطة به كأنما تتآمر عليه: أصله الوضيع والوسط البائس الذي يضطرب فيه، ومع هذه النزعة الوعظية-التي تسود هذا اللون من الأدب-فأننا نلاحظ عليه كذلك اتجاها ساخرا هجائيا، فالبطل البيكارسكي يحمل على المجتمع الذي يتقلب فيه، معلنا عن كراهيته له وحقده عليه، وهذا الاتجاه قد يكون بقصد الإضحاك والمبالغة في رسم العيوب على نحو كاريكاتوري، وقد يكون عنيفا قاتما مشبعا بالتشاؤم والنية السيئة، على أنه ني أغلب الأحيان جبان لا يجرؤ على مهاجمة الأقوياء وأصحاب السلطة، فهو يوجه طاقة كراهيته إلى زملائه ورفاق بؤسه من المتسولين والمتشردين والمحتالين والنبلاء والمفلسين والطلبة الفقراء»(39).

ويمضي الباحثان-في مجال سرد هذه الخصائص-فيشيران إلى أن الأسلوب في الغالب شعبي بسيط غير متكلف «وأن» الاتجاه إلى الواقعية هو الغالب على «القصص البيكارسكية».. ثم يؤكدان بعد ذلك العلاقة بين أدب الشطار الأسباني وأدب المقامات، فيقولان «لو أننا قارنا بين هذه الخصائص وما تتميز به المقامات العربية لرأينا بالفعل تطابقا كبيرا بين الفنيين يسمح بترجيح ما نوه به مؤرخو الأدب الأسباني أنفسهم من تأثر ذلك الفن الأسباني بالمقامات» وفي ضوء هذا الترجيح، يشيران إلى أن ثمة «فرقا جوهريا بين الفنيين في الناحية الأسلوبية فقد بدأت القصة البيكارسكية في أسبانيا تعبيرا تلقائيا شعبيا ساذجا، ثم اتجهت بعد ذلك إلى التأنق والزخرف اللغوي والاهتمام بالشكل، وعلى عكس المقامة العربية فقد بدأت مزيجا من القصص الشعبي والتفنن اللغوي، ثم غلبت عليها الزخارف اللغوية حتى أحالتها إلى قوالب صماء جامدة، ولكنها في الأندلس

عادت إلى مصادرها الشعبية الأصلية، ولاسيما في العصور المتأخرة، فأولت أعظم جانب من اهتمامها لتقديم صورة من حياة المتجمع الشعبي، واتجهت إلى التعابير العامية السوقية، وكسبت بذلك في المضمون ما فقدت في الشكل».. (40)

ومادام معظم أبطال القصص البيكارسكية-كما يقول الباحثان-لصوصا ومحتالين، يتسولون ويكدون ويترددون في حضيض السرقات حتى أن بعض هذه الروايات تحمل عنوان «الدفاع عن اللصوصية» للدكتور كارلوس غرسيه Carlos Garcia وهي رواية تحكي مذكرات لص محتال، يقص أخبار مغامراته، وينوه فيها بحرفة اللصوصية وعراقتها، ويدافع فيها عن المشتغلين بهذه «الحرفة» دفاعا حارا.. وما دامت ثالث رواية بيكارسكية-وهي رواية خوستينا المحتالة La Picara Justina، البطلة الجميلة المحتالة والصبية الفاتنة صاحبة الملاعيب التي تذكرنا كما يقول الباحثان أيضا «بمغامرات زينب النصابة بنت دليلة المحتالة» و«مناصفها» في ألف ليلة وليلة «على نحو يقول-حينئذ-معه الباحثان «ولا يستبعد أن تكون هذه الفصول من المجموعة الشعبية العربية-يقصدان قصص الشطار في ألف ليلة-قد عرفت في أسبانيا-ربما عن طريق الموريسكيين المسلمين-ولكن مؤلف تلك الفصول العربية كان أقدر وأمهر بكثير من المؤلف الأسباني في رسم شخصيته وتحديد معالمها ورواية مغامراتها» (41) ومادام فن المقامات نفسه مستلهم من الموروث الشعبي الشائع عن أهل الكدية ولصوصها ومحتاليها. كما ذهب الهمذاني ومن حكايات الشطار كما ذهب الحريري نفسه.. مادام كل هذا قائما، أفلا يحق لنا بعد ذلك القول بأن قصص الشطار الأسبانية متأثرة بقصص اللصوص الشطار الذائعة في التراث العربي، قبل أن تكون متأثرة بأدب المقامات الرسمي.. ؟ وبذلك يمكن القول إن فن الرواية البيكارسكية فرع مستلهم من أدب المكدين وأدب الشطار الشعبيين في التراث العربي، وليس من أدبنا الرسمي الذي انتهى إلى قوالب صماء جامدة. وعموما فالموضوع لا يزال في حاجة إلى دراسة مقارنة، بعد أن تبلورت هذه الدراسة عن أدب الشطار العربي وسماته الفنية والموضوعية.

وأيا ما كان الأمر فلقد عرف التراث العربي حكايات الشطار وحكايات العيارين نمطين قصصيين، كل منهما قائم بذاته.. وان لم يشر إلى تلك

الفروق الدقيقة بين النوعين.. وربما كانت كتب التراث التاريخي والجغرافي أحفل بقصص العيارين وقطاع الطريق.. واللصوص الذين «غلبوا على البلاد، وجاهروا السلطان بالمعصية» = (الفروسية المتمردة) من كتب الأدب التي حفل معظمها بقصص الشطار و«فطن المتلصصين» وحيلهم ونوادرهم العجيبة و«مخرقاتهم ومكايداتهم واستغلال ما بالناس من غفلة أو دواعي الرحمة والشفقة وهذا التصنيف يمكن أن نلحظه في سهولة بين حكايات الشطار والعيارين في التراث الشعبي.. وإذا كان بمقدورنا تصنيف لصوص ألف ليلة والمأثور الجحوي-مثلا-ضمن حكايات الشطار، وتصنيف لصوص السير الشعبية مع حكايات العيارين فان سيرة علي الزيبق مزيج متناسق من النوعين.. يتوسل بطلها الزيبق ومن معه من الشطار والعياق والعيارين، بالحيلة والكيد «والملاعيب» على نفس القدر من الكفاءة، في استخدامهم للشجاعة الجسدية والحرب «بالسيف» في آن واحد. ومن ثم فسيرة «علي الزيبق» تعد سيرة فريدة في الآداب الشعبية العربية والعالمية. وهي بحسب تصنيف الكساندر كراب، تعد ملحمة نثرية، كما سنرى في الدراسة الفنية[42].

ومن ثم لا غرو أن نقول.. إن سيرة علي الزيبق، هي سيرة أشطر الشطار الذي ارتقى إلى البطولة الملحمية في التراث الشعبي العربي.. وهي السيرة التي استوعبت كثيرا من قصص الشطار والعيارين وعهدت ببطولتها الفنية إلى ثلاثة أبطال لهم واقع تاريخي في عالم اللصوصية والشطارة والعيارة وهم دليلة والزيبق وأحمد الدنف.. وصاغت أخبارهم الشعبية والتاريخية حكايات فنية رائعة، تتغنى ببطولة هؤلاء الشطار، والعيارين والعياق.. وتعكس في الوقت نفسه إعجاب المجتمع الشعبي بهم، ومدى تعاطفه معهم.. مع الحلم والأمل في تحقيق مجتمع ترفرف عليه ألوية العدل الاجتماعي والاقتصادي كما هو في خلد الوجدان الشعبي.

السمات الأدبية

حكايات الشطار والعيارين في التراث الشعبي هي قصص أولئك اللصوص المتمردين على السلطة، الخارجين على قانونها الوضعي، لأسباب سياسية واقتصادية واجتماعية، يتحدونها، و ينتقمون لأنفسهم ولمجتمعهم بوسائلهم الخاصة التي توسلت بالشطارة والعيارة والذعارة والتفتي وقطع

الطريق وما شابه ذلك من أساليب، استطاعت بواسطتها أن تهدد أرباب السلطة والمال بغية تحقيق العدل المفقود.. الأمر الذي رفع من شأن هؤلاء الشطار والعيارين والأحداث والفتيان والذعار والعياق والصعاليك في نظر العامة أو المجتمع الشعبي، فتغنى «وقائعهم» وصاغ منها بطولات فردية وقومية ظلت تتواتر شفويا من جيل إلى جيل، وقد تتمحور حول أبطال بأعيانهم، من إبداع فنان شعبي مجهول-قدر لبعضها أن يعرف طريقه إلى التدوين-فكانت تلك النماذج الفنية الخالدة التي عرفت باسم حكايات اللصوص في التراث العالمي أو الشطار في التراث العربي الشعبي.

مثل هذا النوع من الحكايات التي تعبر عن اللاشعور الجمعي قديم جدا قدم الحضارات الإنسانية التي أفرزته، و شائع في الآداب الشعبية العالمية.[43] وإن لاحظ الباحثون أنه يعيش فترة ازدهاره إبان مراحل الأفول الحضاري.. فيرى «كراب»-مثلا-أن «من الحقائق الثابتة» أن مثل هذه الحكايات تزدهر في أواخر كل حضارة، حين تسرع تلك الحضارة إلى الأفول [44] و يستشهد لذلك بأمثلة من آداب الشعوب وفولكلورها.. ومن بينها، الأدب العربي، فيقول «ومن المعروف-مثلا-أن حكايات اللصوص في ألف ليلة وليلة-وهي التي تؤلف جانبا ظاهرا منها-تعود إلى القرون المتأخرة، أو تلك الفترة التي يسميها أ. شبنجلر بحضارة السحر حين كان خلفاء بغداد والقاهرة، يحثون الخطى نحو انحلال دولتهم»[45]. وقد شايعه الباحثون العرب في ذلك [46] ويؤكد كراب، في ضوء حكايات اللصوص الهندية والفرعونية أنها «لا تفترض فقط قيام حضارة متقدمة، بل تفترض أيضا أن تلك الحضارة قد زاد نضجها، وأوفى على الغاية، وأن عصر مجدها قد فات وانقضى»[47]. ومن هنا تتمثل أهمية هذا النمط الفني ودلالاته السياسية والتاريخية والاجتماعية والأنثروبولوجية والفلكلورية.

ولقد استخلص الباحثون أيضا أن الموضوع الرئيسي الذي أثار عناية الشعب بهؤلاء اللصوص «الفقراء الخارجين على القانون» الذين «يدوخون» الملوك والحكام والأثرياء، إنما هو موقف الطوائف الشعبية من هؤلاء الملوك والحاكمين والأثرياء. [48] وأظن أن ما استقرأناه من ملامح موضوعية من قبل يؤكد هذا المضمون، و يبرز تلك الغاية التي استهدفها هذا النوع من الحكايات. بعبارة أخرى، إن القضية المحورية التي يدور حولها الموضوع

الرئيسي لهذا النوع من الحكايات، «يتمثل في الثورة على غياب القانون» ولصوص القوانين.. يقدمها الضمير الشعبي صرخة احتجاج إنساني.. ويصوغها الوجدان الجمعي، وثيقة فنية يصم بها تلك الفترات الحالكة في تاريخه.

وتجدر الإشارة إلى أن الباحثين العرب لم يتفقوا حتى الآن، حول مصطلح ينظم هذا النوع من الحكايات في التراث العربي، فأطلقت عليها أستاذتي الدكتورة سهير القلماوي «قصص اللصوص والشطار» [49] وأطلق عليها أستاذي الدكتور عبد الحميد يونس مصطلح «حكايات الشطار» ويرى أنها أشبه شيء بمصطلحنا الحديث «حكايات اللص الشريف»[50]، وأطلق عليها شوقي عبد الحكيم مصطلح «الأبطال اللصوص والشطار النزقين والمكارين»[51] وأطلق عليها لطفي الخوري مصطلح «حكايات اللصوص»[52]. وبمقدورنا أيضا أن نطلق عليها «حكايات المحتالين» إلى غير ذلك من مصطلحات، لا مشاحنة فيها أصلا، فأنني أوثر اختيار مصطلح «حكايات الشطار والعيارين» لسبب بسيط هو أن «الشاطر» و«العيار» تسميتان شائعتان في تراثنا التاريخي والأدبي واللغوي.. على هذا النوع من اللصوص المتمردين الذين يعنى هذا البحث بأدبهم.

ولقد رأينا من قبل كيف برزت في التراث الشعبي العربي هذه الحلقات القصصية الخاصة بهؤلاء الشطار والعيارين التي اتخذت من الشطارة والعيارة محورا لها، تعبيرا فنيا مميزا عن هذه الظاهرة التي سايرت التاريخ العربي، وبخاصة في بغداد ودمشق والقاهرة-المحور الحضاري-حيث برزت-تاريخيا-طائفة الشطار والعيارين بملامح وصفات متميزة، وأضحت لهم تقاليد، لابد من مراعاتها كغيرهم من أبناء الطوائف والمهن، وفي ضوء هذه الصفة استعانت بهم بعض الطبقات الحاكمة.. (لا على انهم لصوص بالمعنى التقليدي) في تثبيت أقدامها في الحكم، أو الدفاع عن البلاد، والمحافظة على الأمن. وهذه المسميات «الشطار والعيارين» هي التي شاعت-اكثر من غيرها-في هذا اللون من الأدب الذي احتل مكانا ممتازا في تراثنا الأدبي والشعبي على السواء.. والذي سبق أن أطلقنا عليه «أدب الشطار» من باب تسمية الكل باسم الجزء.

وعلى الرغم من احتفال كتب التراث العربي بأخبار الشطار والعيارين،

ونوادرهم وحكاياتهم فإن أحدا لم يقم بجمعها، ومن ثم تصنيفها ودراستها، ولهذا فسوف تقتصر هذه الدراسة على استقراء السمات الفنية في ضوء أربع مجموعات فقط، وإن كنا نراها كافية لتحديد هذه السمات وهي:

1- مجموعة الحكايات المرحة التي تمثلها نوادر جحا مع اللصوص.
2- مجموعة الحكايات التي تضمنتها ألف ليلة وليلة.
3- سيرة أشطر الشطار، علي الزيبق.
4- مجموعة الحكايات الشعبية المصرية.

وهذه المجموعات تعود في تدوينها وتكاملها (لا في أصولها ونشأتها) إلى العصرين المملوكي والعثماني، وهذا يؤكد مسألة ارتباطها تاريخيا وازدهارها فنيا بفترات الأفول الحضاري [53]، ما عدا المجموعة الأخيرة التي جمعت جمعا ميدانيا حديثا من إحدى محافظات جمهورية مصر العربية. ولقد لاحظنا عند الدراسة الأدبية للمجموعات الثلاث الأولى، أنها ذات نواة تاريخية تعود إلى فترات اقدم من ذلك، وان تجاهل تفصيلها التاريخ الرسمي، أو حط من شأنها، أو طمسها البعد الزمني، حتى إذا ما تبناها الضمير الشعبي، ظلت تلك النواة؟ تنفصل تدريجيا عن أصولها التاريخية وتتحول في إبداعه الشعبي إلى عمل متكامل، له سماته الفنية والموضوعية المميزة. وتلك سمة من سمات أدب الشطار في التراث العربي والعالمي على الرغم مما يذهب إليه «كراب» من أن هذا النوع القصصي من الأجناس الأدبية المحايدة أي ليس فيها شيء محلي بالذات. [54] وليس في المسألة تناقض كما قد يبدو ذلك من أن بعض حكايات اللصوص يمكن أن تكون محايدة، فلا تشي بمكان معلوم أو زمان محدد وبخاصة تلك الحكايات (البسيطة) التي تقتصر على عنصر أو «موتيف» واحد أو«حيلة بارعة» من حيل الذكاء الإنساني، مما يساعد على انتشارها وذيوعها و«هجرتها» من حكاية لأخرى، ومن بيئة لأخرى، ومن عصر لآخر، واكثر ما نجد شواهدنا على ذلك في حكايات الشطار التي تدور حول الخداع واصطناع الحيلة (انظر المجموعة الأولى والرابعة) أما حكايات اللصوص (المركبة) فهي في معظمها من هذا النوع المحلي الذي صنفه كراب نفسه ضمن «الخرافات التاريخية» أو «الخرافات المحلية» [55] وتحت نوع مميز منها بالذات هو «الخرافات الدائرة حول الخارجين على القانون» [56] التي تشتمل على

حكايات اللصوص وقطاع الطرق. ويمكن أن نجد شواهدنا لذلك في حكايات العيارين بخاصة.. باعتبارها تتمحور حول أبطال لهم واقع تاريخي، وأحداث محلية لها جذور تاريخية (المجموعة الثانية والثالثة). وهذا يعني ضمنا أن كراب يميز بين نوعين من حكايات اللصوص، أحدهما حكايات اللصوص المرحة، والآخر الخرافة المحلية.. أو بحسب تقسيمنا: حكايات الشطار، وحكايات العيارين. و يرى كراب أيضا ملاحظة لها مغزاها في هذا المقام، هي أن هذا النوع من الحكايات (حكايات العيارين) قد بدأ ينقرض أو يندثر، باستثناء بعض المناطق كأيسلندا وجزيرة كورسيكا، وشبه جزيرة أيبريا، وشبه جزيرة البلقان. و يعود اختفاؤها إلى أن «قاطع الطريق» اختفى، وصار في ذمة الماضي، في غرب أوروبا ووسطها. وحين كان بعض هذه الحكايات منتشرا في إنجلترا، أثناء القرن الثامن عشر لم يعن أحد بتدوينه حبرا على ورق.. غير أننا نستطيع أن نعرف عنها القليل، من الشذرات التي تظهر في سياق الأدب الحديث، وخاصة ما جاء عنها في قصص سير والترسكوت.. ولسنا في حاجة إلى أن نعود بالحديث إلى الدور الذي لعبته حكايات اللصوص الكورسيكية والألبانية في الأدب، بفضل كتابات بروسبر ميرمييه، ولورد بايرون، فهذا الدور من الوضوح بحيث يستغني عن البيان[57].

وعلى الرغم من حسن حظ التراث الشعبي العربي، حين وجد من يدون مجموعات الشطار، ولا سيما في الليالي والسير الشعبية، فان أحدا من أدبائنا لم يفكر في استلهام هذا المأثور الشعبي أصلا..

و يقودنا الحديث عن حكايات اللصوص البسيطة والمركبة[58]، إلى دراسة «الحدث» في حكايات الشطار العربية، وبيان سماته الفنية.. وأول ما نلحظه في هذا المجال، اختلاف الباحثين الغربيين أنفسهم في طبيعة مكونات الحدث في حكايات اللصوص.. فبينما يذكر كراب أنها في الأصل تتكون من «موتيف» أو «عنصر» واحد، يذكر طومسون أن العكس هو الصحيح، وأن هذا العنصر الواحد مستمد أصلا من حكاية مركبة[59]، فإذا ما مضينا إلى المجموعات العربية التي يدرسها هذا البحث، وجدنا أن الحدث في بعضها بسيط، يقوم على حادثة واحدة أو جزئية أو «موتيف» أو عنصر واحد.. مثل حكايات جحا مع اللصوص، أو حكايات اللصوص الكثيرة في تراثنا الأدبي، إذ تتكون كل حكاية منها من «موتيف».. أو حادثة بسيطة واحدة. وقد يأتي

الحدث مركبا، يتكون من عدد مركب من الحوادث أو العناصر التي تشكل في مجموعها «حكاية مركبة طويلة». كما هو الحال-مثلا-في قصص اللصوص في ألف ليلة وليلة والمجموعه الميدانية (المصرية).. أما سيرة علي الزيبق فهي نمط قائم بذاته له طابع السير الشعبية (تاريخ حياة البطل كما يصوغها الشعب) كما هو ثابت، فأنها بذلك تلتقي في هذا المنحى مع الملاحم النثرية السائدة في التراث الشعبي العربي [60].. وهذا يعني أنها بدورها «حكاية مركبة، بالغة الطول» (420 صفحة).

ولكن هذا لا يعني أننا أمام روائي أو فني تكاملت له وحدة عضوية، أو حبكة فنية، لها تسلسلها الزمني والمنطقي... بل ربما كان العكس صحيحا، ومن هنا فإن المتأمل لحكايات الشطار والعيارين العربية يرى أنها تفتقر إلى مثل هذه العقدة الرئيسية التي تحقق مثل هذه الوحدة العضوية والحبكة الفنية، ومن هنا عاب بعض الباحثين سيرة علي الزيبق [61].. ولكن مثل هذا الانتقاد في غير محله إذا أخذنا بالرأي القائل من أن هذا النوع من الحكايات يقوم في أساسه على حدث جزئي أو عنصر أو موتيف واحد أو مجموعة من الحوادث الجزئية-قلت أو كثرت-يربط بينها القاص بوسيلتين: إحداهما تقليدية هي وحدة البطل، والأخرى غير تقليدية، بل تكاد تكون وقفا على أدب الشطار وهي «الملاعيب» أو«المناصف» حيث يشكل كل ملعوب منها أو منصف حكاية قائمة بذاتها، تؤكد جميعها براعة بطل الحكاية الشاطر.

وإذا كان الحدث في نوادر اللصوص الجحوية لا يخرج عن القاعدة العامة لنوادر المأثور الجحوي عامة [62] فان الحدث في حكايات الشطار والعيارين الشعبية ينحو منحى «ميلودراميا» ولاسيما في البحث عن الكنوز والإتيان بالنفيلة وكثرة المفاجآت والنهايات السعيدة التي تتمثل في زواج اللص الشاطر البارع الحيلة من ابنة الملك الخصم، بعد أن يجبره على الاعتراف بعبقريته التي تفوق عبقرية الملك ورجاله وحيلهم جميعا.. وقد نجح القاص الشعبي العربي، في توظيف هذه النهاية السعيدة توظيفا يتفق مع أحلام الجماعة الشعبية.. (المجموعة الميدانية المصرية) فإذا الملك دائما يعطيه منديل الأمان، ويمنحه ابنته ويتنازل له عن العرش-بعد أن أثبت كفاءته في حمايته-ليجلس عليه «البطل» بادئا عهدا جديدا، قوامه العدل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي بين الرعية. وتجدر الإشارة إلى أن

الزيبق قد تزوج من ابنة خصمه «دليلة المحتالة» بعد حب عنيف، دام طيلة الحكاية، حتى فاز-في النهاية-بقلبها.. وبالمنصب (مقدمية بغداد) معا، بعد مباركة الرشيد نفسه وتدخله شخصيا لإجبار دليلة وأخيها على الموافقة على هذا الزواج.. أو بالأحرى على تلك النهاية السعيدة، والعادلة على حد سواء، في رأي جمهور السيرة خاصة [63].

والحق أن عاطفة الحب هنا لعبت دورا فنيا وموضوعيا في حكاية الزيبق في الليالي وسيرته معا.. فهي إلى جانب الفوز بالحبيبة نهاية سعيدة للأحداث، تمثل إكبار المجتمع الشعبي-لهذه العاطفة السامية وتقديرا منه لهذه النزعة الإنسانية التي ينبغي أن تسيطر على التنافس بين الخصوم والشاطر. إذ لم تمنع الخصومة من أن يتحقق الحب.. وأن ينتصر في النهاية، كما أن الحب هنا لعب دورا فنيا في «تعقيد» الأحداث، وساهم في ترابطها، وتبريرها، «بل إن هذا الحب هو الذي دفع بالزيبق إلى أن يتفنن في أساليب الضحك ليفوز برضا زميلته في المهنة ويتزوجها»[64]. وعلى الرغم من افتقاد هذا النوع من الحكايات لعقدة قصصية محورية، أو حبكة فنية، وعلى الرغم من تلك الميلودرامية، التي جرت بدورها-جزءا من الخوارق التي تثير الدهشة والإبهار ويقرها المجتمع الشعبي ولا يرى فيها غرابة أو استحالة فان حكاية الشطار قد استمدت حيويتها «من كونها تحكي نبض الحياة اليومية الواقعية» الذي يمدها بأسباب الحياة والخلود، ومن ثم فقد درسها طومسون ضمن الحكايات الواقعية[65] Realistic tales سواء أكانت واقعية موقف أو حدث.. أم واقعية تشخيص.. ذلك أن البطل في هذا النوع من الحكايات، هو واحد من أبناء العامة الذين نشأوا بين أحضان الحارات والأزقة في المدن العربية، وبطولته هنا هي بطولة الرجل العادي الذي طحنه الظلم والبؤس والحرمان والفقر فآثر أن يحارب الطغاة بأسلحتهم، فتعلم اللصوصية ليسطو على اللصوص، سواء أكانوا من أهل الشارع أم من أهل الحكم [66] ولم تمنحه القوى الغيبية قوة جسدية خارقة على نحو ما نرى في أبطال الملاحم الأخرى كأبي زيد الهلالي وعنترة وحمزة والأميرة ذات الهمة مثلا.. حتى مغامرات الشطار والعيارين هي مغامرات واقعية، لا تحكمها خوارق أو تسيطر عليها غيبيات كما هو الحال في مغامرات «الحكايات الخرافية» مثلا Fairy tales وقد تصادفنا في سيرة علي الزيبق،

أو مع شطار السير الشعبية وعياريها بعض الخوارق (كالأدوات السحرية مثلا) لكن البطل لا يستخدمها لحسم المواقف مثلا، بل يستخدمها عادة لإضفاء عنصر الدعاية في بعض المواقف. أو للسخرية من بعض الشخصيات التي تتوسل بمثل هذه الخوارق التي يقرها المجتمع الشعبي. ولهذا لا غرو أن يكون هذا النوع من الحكايات الشعبية اكثر الحكايات الشعبية التزاما بتصوير الواقع-على مرارته-ولا ينافسه في ذلك إلا الحكايات الشعبية المرحة.

ويقوم الصراع في هذا النوع من الحكايات بين بطل الحكاية الشاطر من ناحية و«شطار الخليفة أو الملك (القائمين على السلطة) من ناحية أخرى.. ويسعى هذا الصراع إلى إثبات امتياز البطل الشاطر على خصومه، وكشف عجزهم عن حماية الخليفة أو الملك (رمز الشرعية) ومن ثم مبرر وجودهم. وذلك في ضوء عدد من المواقف، تهدف إلى اختبار قدرة البطل على القيام بعمل يبدو مستحيلا، أو التغلب على عدو عنيد أو التخلص من مأزق حرج، أو العثور على شيء نفيس دونه الأهوال.. ولم تعد ابنة السلطان ومن إليها هي الغاية أو المكافأة التي يحصل عليها البطل بعد توفيقه، كما هو الحال في أغلب أنواع الحكايات الشعبية، (ولكن هذا لا يحول دون الفوز بها إذا أراد البطل) وإنما أصبحت المناصب الإدارية العليا أو الوصول إلى سدة الحكم، بدلا من القائمين عليها، هي الغاية الحقيقية لتحقيق ما عجزوا عن تحقيقه من العدل والمساواة بين الرعية.. «حيث لجأ الشعب إلى التخييل باستحداث علاقة بين الحاكم وبين هؤلاء الأبطال مؤداها أن الحاكم لن يصدر عن الفطرة العادلة إلا إذا أعانه على تحقيقها كبير الشطار ورهطه» (67).

ومثل هذا النوع من الاختبارات ليس هو موضوع الصراع الرئيسي في حكايات الشطار فحسب، ولكنه الوسيلة التقليدية أو العرفية في الولاء لهذه الطائفة التي أصبحت مجتمعا له وجدانه الخاص وتقاليده المرعية-كما أسلفنا-فان كل من يستكمل مقومات الشطارة عليه أن يمر باختبار يثبت قدرته، وهو اختبار صعب يشبه إلى حد كبير ما شاع في أوساط الفرسان والفدائيين على مر العصور.. وكانت الوسائل إلى تحقيق انتصار البطل الشاطر عبارة عن مجموعة متعاقبة من الاختبارات التي أطلق عليها مصطلح «ملاعيب»(68) أو «مناصف» وان كان المصطلح الأول اكثر شيوعا،

وهذه الملاعيب أو المناصف لا تشكل العصب الفني لحكايات الشطار، فتدفع الأحداث إلى أمام فحسب، بل هي المعيار الوحيد لتحقيق النصر، وغايات البطولة. وقد تميزت سيرة الزيبق بمصطلح آخر هو«النفيلة» على نحو ما رأينا أثناء الدراسة الأدبية للسيرة، وهي بدورها واحد من هذه الاختبارات الرئيسية التي تقوم عليها حكايات الشطار والعيارين.. غير أن أهم ما تسفر عنه مثل هذه الاختبارات-من الناحية الفنية-أنها تمد هذا النوع من الحكايات بسمتين أخريين من أهم سماتها الفنية، إحداهما أنها ترفدها بزاد لا ينفد من عناصر المغامرة والمخاطرة التي ينبغي أن تتسم بها حكايات الشطار، والأخرى أن الفوز أو الفشل في اجتياز هذه الاختبارات أو الملاعيب التي تقوم في جوهرها على الحيلة والتنكر وخداع الخصم يستتبع بالضرورة عنصر الفكاهة والسخرية، والضحك على غفلة الضحية، والحال الجديدة التي آلت إليها بعد نجاح أو «جواز الملعوب عليه»-في مثل هذا الصراع المكشوف أو المعلن بين الطرفين-على الرغم من شدة حذر كل طرف، ومن هنا تأتي المفارقة طريفة مليئة بدواعي السخر والتهكم إذا كان من خصوم البطل، أو الدعابة والفكاهة إذا كان قد «فات الملعوب» على البطل نفسه، أو واحد من أنصاره.. ولكن سرعان ما ينتقم لنفسه بملعوب جديد، أشد إيلاما وحرجا لخصمه.. وهكذا تتوالى الملاعيب، وتتوالى المخاطرات والمغامرات، وتتابع البسمات والسخريات. فضلا عن استمرارية الإمعان في الموازنة بين الواقع وبين تصويره أو تغييره أو التخييل بما يناقضه.

وعلى الرغم من أن المفارقة بين ذكاء اللص، وغباء الضحية الحذرة، تعد في حد ذاتها مبررا كافيا لإثارة الضحك، فانه تجدر الإشارة إلى أن السخرية والتهكم من خصوم البطل الشاطر تنجم عن أمرين أحدهما: تفاهة هؤلاء الخصوم وغرورهم الشديد، وثقتهم المطلقة في القضاء على بطل الحكاية. والآخر انهم رمز للقوة الحاكمة المستبدة، ومن أعوانها الذين يبطشون بالشعب، فالبطل الشاطر لابد أن يصطدم بهذا النوع من الخصوم، وأن ينتصر عليهم، تعويضا فنيا ونفسيا لما يستشعره الشعب من ظلم وقهر على أيديهم، وهل ثمة مفارقة تدعو للسخرية أشد من جبن هؤلاء الخصوم وفشلهم في القبض على اللصوص، بل أي شماتة تلك التي تبدو حين يعجزون عن حماية أنفسهم، بله الشرعية (مبرر وجودهم) التي يزعمون

انهم قادرون على حمايتها؟ [69] فإذا ما وضعنا في الاعتبار أن الإبداع الشعبي مجهول المؤلف، لا يخشى صاحبه بطش السلطة وأعوانها أدركنا إلى أي مدى تكون حرية القاص الشعبي في التعبير عن آمال وآلام مستمعيه.

وفي ضوء الدراسة الأدبية لحكايات الشطار والعيارين في الفصل السابق تبين لنا أن التشخيص أو رسم الشخصيات فيها جميعا، يقوم على «التنميط» الفني على الرغم من أن كثيرا من هذه الشخصيات له وجود تاريخي.. غير أنه تحول على يد القاص الشعبي إلى رموز أدبية «مقولية» دالة على التمرد الاجتماعي والسياسي معا.. بما في ذلك شطار السير والملاحم الشعبية، حتى بات الأمر مكروها عند تحليلها.. فهي جميعا جاءت من الطبقات الدنيا التي طحنها الفقر والبؤس والشقاء، حتى ليتحيل أهل «عمر العيار» النمط البطولي المساعد، وكبير العيارين في سيرة «حمزة العرب» على مولده قبل أن يستوفي «تمام أيامه في بطن أمه بشهرين» طمعا في جائزة معلن عنها... وهم جميعا، على الرغم من خضوعهم للتنميط الفني شخصيات نابضة بالحياة لواقعيتها وبساطتها في معالجة الأمور، ومن ثم لا غرو أن يتعاطف معها المجتمع الشعبي لأنها منه.. ويكاد الجمهور يرى نفسه فيها.. يفرح لفرحها ويهش لانتصاراتها ويستمتع بملاعيبها ويحزن لهزيمتها، ولكنه لا يفقد أبدا ثقته بأنها سوف تنتصر على خصومها أو بالأحرى على خصومه في النهاية.. وهي جميعا لابد أن تنتصر، وأن تحقق ما تصبو إليه من الوصول إلى السلطة لتحقيق العدل ودرء الظلم.

وتقل هذه الشخصيات (النماذج) أو تكثر في حكايات الشطار والعيارين تبعا لعدد العناصر أو الأحداث أو الجزئيات (الموتيفات) التي تتكون منها.. وهي في مجملها تحمل أسماء نمطية دالة.. مثل علي الزيبق ودليلة المحتالة.. وغيرهما كثير جدا إذ تكاد ألقاب الأبطال تلخص شخصياتهم، ذلك لأن كل واحد منهم تغلب عليه صفة بارزة يحتفظ بها من أول القصة إلى آخرها، على نحو ما فصلنا في الفصل السابق.

وعلى الرغم من أن أبطال حكايات العيارين يتوسلون بالسيف أحيانا ويجيدون استخدامه فان جميع الأبطال-عيارين وشطارا في الفريقين المتصارعين-يعتمدون على ذكائهم ودهائهم وعبقريتهم وقدرتهم على الكيد والتنكر واستخدام البنج وضده براعتهم في اصطناع الحيل والخداع والمحاكاة

والتقليد، وإتقانهم للغات واللهجات وضروب الشعوذة الأخرى، ومهارتهم في تسلق البيوت والأسوار وفتح الخزائن إلى غير ذلك من وسائل ومواهب ومعارف وخبرات (هي في قدرة الإنسان، واقعيا وعمليا) لتحقيق النصر على الخصوم..

ومن المفيد أن نشير إلى موقف القاص الشعبي من أبطاله الشطار والعيارين.. فهو حريص على أن يحببهم إلينا، فهو نفسه معجب بهم، متعاطف معهم، مؤمن بمبادئهم وأخلاقياتهم وتقاليدهم وآدابهم شبه الفروسية،-كما بهر بمهارتهم وملاعيبهم ووسائلهم، فنفى عنهم الرذائل، وأضفى عليهم ما شاء من فضائل «فلم يضع أعمالهم في ميزان الأخلاق أو نظام الدولة». وجعلهم يردون بضاعتهم التي سرقوها إلى أصحابها وهم لا يريدون شرا. كل ما في الأمر أنهم أرادوا إظهار مهارتهم [70] حتى يتاح لهم أن يتبوءوا مكانتهم اللائقة في الهيئة الاجتماعية التي ينتمون إليها، «وتحمس القاص لهؤلاء الشطار يدفعه إلى أن ينفي عنهم كل ما لا يلائم طبيعة سامعيه.. فهؤلاء فوق أنهم يردون ما سرقوا لا يقتلون أحدا، ولا يؤذون إيذاء بليغا»[71] إلا العناصر الشريرة التي تمادت في غيها بطبيعة الحال ذلك أن السرقة أو القتل لذاتهما أمران مرفوضان في المجتمع الشعبي، ثم هو حريص على أن يحقق لهم قدرا من جمال الهيئة ووسامة السمت وبهاء الطلعة وحسن الهندام، وعذوبة الحديث وبراعة النكتة وأن يضفي عليهم قدرا من حدة الذهن وسرعة الخاطر، وحضور البديهة.. كما دفعهم إلى الاعتصام بالمرح والإقبال على الحياة، والتشبث بروح التفاؤل وإباء الضيم، له ولرجاله الشطار والعيارين، وسخاء اليد والجيب، ونصرة الأرامل والأيتام وشهامة السلوك، ولذلك فهو «محبوب محبة قلبية لكل من يراه وبمثله تفتخر الملوك» على حد تعبير القاص الشعبي الذي جعلهم أيضا يمتلكون قلبا لا يعرف الجبن، وإصرارا لا يعرف النكوص، وذكاء لا يعرف العقبات، وجراءة تحطم حواجز الخوف وحدود اليأس.. إلى غير ذلك من مقومات «النموذج» أو «المثال» حتى لو كان لصا ما دام قد ارتقى به إلى مصاف «البطولة الشعبية» و«البطل الشعبي» الذي يحمل الكثير من آمال جمهوره وأمانيه وهمومه ومآسيه، فجاء البطل الشاطر تجسيما للمثل العليا، ومحققا للرغبات والقيم والفضائل التي ينادي بها المجتمع الشعبي، مؤكدا في الوقت نفسه الإحساس العظيم

بالمواطنة والتفوق الحتمي على ظالميه، ومعبرا عن كراهية الإنسان الشعبي البسيط للضيم وضرورة المبادرة إلى رد الظلم إلى نحو الظالمين، مثلما جاء أدب الشطار بعامة تجسيدا لأحلام الشعب العربي في طلب الحرية والعدل والمساواة، قدس الأقداس في محراب تراثه الشعبي الأدبي.

وعلى الرغم من أن أشهر الشطار والعيارين في تراثنا الشعبي المدون (دليلة-الزيبق-أحمد الدنف) شخصيات تاريخية، كما أثبت هذا البحث فإن إهمال المؤرخين لسير هؤلاء الشطار والعيارين-إلا من زاوية الإدانة الرسمية أو الخبر الطريف المعجب-واحتفاء العامة بهم، إلى جانب التعاطف الشعبي مهم والبعد الزمني الذي أضفى على أخبارهم المتواترة شيئا من السحر والغموض وهالات المجد والبطولة-وإن أجهضت تاريخيا-قد أتاح هذا كله للفنان الشعبي-ذلك العبقري المجهول-أن يعيد تشكيل أو صياغة سيرة هؤلاء الشطار والعيارين الأبطال صياغة أدبية ممتعة فنيا وجماليا من ناحية ولا تصطدم بواقع تاريخي من ناحية أخرى، ولا تتناقض مع أحلام جماهيره وآمالهم، وبخاصة في فترات الأفول الحضاري من ناحية ثالثة.

وتقودنا السمة الأخيرة إلى الحديث عن سمة المكان والزمان في هذا النوع من الحكايات ولعلنا لاحظنا أن مسرح الأحداث، إنما هو دائما في الحواضر السياسية والاقتصادية-حيث يكون الصراع السياسي والاقتصادي والطبقي مبررا-بين الشطار من ناحية، وأرباب السلطة والمال والنفوذ من ناحية أخرى..

أما من حيث الزمان فقد رأينا أن هذا النوع من الحكايات في التراث العربي قديم، يمتد بجذوره إلى أدب الصعاليك وحكاياتهم ومغامراتهم.. وعرف طريقه إلى التدوين في التراث الأدبي منذ كتب الجاحظ كتابه في «حيل اللصوص» وعلى الرغم من أنه ظل تراثا شعبيا يتردد في العواصم العربية، على مر العصور، فإنه قد بلغ أوج ازدهاره في التراث الشعبي المدون منذ أوائل القرن العاشر الهجري على وجه التحديد.. مقترنا بعصر السقوط الحضاري. أما لماذا أوائل القرن العاشر الهجري بالذات؟ فالسبب بسيط (في ضوء منهج النقد الداخلي لهذا القصص الذي عرف طريقه إلى التدوين في ألف ليلة وسيرة الزيبق) يعود إلى أن (شخصية) أحمد الدنف قد قتل سنة 891 هـ-1486 م فإذا انتظرنا فترة يسيرة تشيع فيها

بطولة الدنف شعبيا، وتعرف حكاياته طريقها إلى التدوين، كنا مع أوائل القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي..

ومن شأن هذه المعلومة التاريخية أن تقدم دليلا ماديا جديدا إلى جانب الأدلة التي اعتمد عليها المستشرقون [72] الذين رجحوا تكاملها في تلك الفترة (ما بين القرنين الخامس عشر والسادس عشر) مثل وليم لين وشوفان وبرتن وليتمان وماكدونالد وأويسترب وغيرهم، ولعل «أحمد حسن الزيات»[73] كان من أوائل الباحثين العرب الذين حالفهم التوفيق في تحديد أضيق مساحة زمنية محتملة لتكامل الليالي (923- 933-1517) ومن شأن هذه المعلومة التاريخية أيضا أن تحدد العصر الذي تكاملت فيه أيضا سيرة علي الزيبق.. فما دام أحمد الدنف، إحدى الشخصيات الرئيسية الثلاث التي عقدت لها بطولة الشطار فيها، هو ابن آخر القرن التاسع الهجري-تاريخيا-وابن القرن العاشر فنيا، فهذا يعني أن سيرة علي الزيبق هي من نتاج العصر العثماني وحده وفيه تكاملت وأخذت شكلها الأخير، وليس من نتاج العصر المملوكي أو أواخره، كما ذهب الباحثون-ينقصهم الدليل التاريخي-في ذلك [74]. وإن كانوا جميعا، قد أجمعوا على أنها آخر سيرنا الشعبية تكاملا، استنادا إلى تدهور مفهوم البطولة في الحضارة العربية[75] (حيث اختفت بطولة السيف ولم يبق إلا بطولة الشطارة والعيارة والحيلة) واستنادا إلى أن حكايات الشطار بنوع خاص متأخرة بالقياس إلى سير الفرسان [76] وإلى حيث تحول نظام الفتوة في مصر إلى مناسر من اللصوص والعيارين يقطعون متون السبل، ويعبثون بالأمن، والناس من ضعف السلطان يخضعون لهؤلاء، ويجلونهم إجلال الزعماء، ويتناقلون حوادثهم بالإعجاب والمبالغة، فظهر حينئذ ذلك القصص الوضيع [؟؟] الذي كان يمثل هذه الحال بحقارتها وسفالتها ويصور تلك البيئة بخرافاتها وجهالتها، كالقصص الذي يدور على (علي الزيبق) و (أحمد الدنف) و (حسن شومان) و (دليلة المحتالة).. وأصبح أسلوب القصاص (الشعبيين) في هذا الدور دائرا بين الجهالة والقحة [77]

وبصرف النظر عن تلك الرؤية «الفوقية» لهذا الباحث الجليل-الزيات- في هذه الدراسة الرائدة التي ألقاها في بغداد سنة 1932، فإنه وقف على بواعثه وفترة تكامله «بين القرنين الثامن والعاشر للهجرة حين كان حكم

المماليك بفساده وحكم الأتراك باستبداده، قد أتيا على ما بقي من أركان الاجتماع، وحللا أوامر الأخلاق. والطباع، ومني الناس بإلحاح الأوباء، وشراهة الجباة والرؤساء، واستشعرت نفوسهم ذل الحرمان والقهر» [78] وأظن أن الدليل التاريخي الذي قدمناه يشير بوضوح إلى أن قصص الشطار المدون في الليالي، وكان نواة للسيرة الشعبية (علي الزيبق) هو في صياغته الأخيرة والمتكاملة من نتاج العصر العثماني، وهي نتيجة من شأنها أن تحسم هذا الخلاف بين دارسي السير الشعبية العربية وقصص الشاطر ودلالاته في ألف ليلة، على السواء[79].

ونعود ثانية إلى آخر السمات الفنية التي تتسم بها حكايات الشطار والعيارين العربية، وهي تلك التي تتعلق بالزمان والمكان. وقد لاحظنا فيما سبق أن البيئة الأثيرة لهذا النوع من الحكايات هي الحواضر السياسية والاقتصادية، حيث التفاوت الطبقي والاقتصادي والصراع السياسي قائم وأن الفترات الأثيرة التي يزدهر فيها تعود إلى عصور الظلم والظلام (ترجمة أمينة وصادقة لعصور الانحطاط) حيث الفتن، والأزمات والاضطرابات، لتصم الواقع السياسي آنذاك، وتبشر بعصر جديد.

ولكن هذا لا يمنع أن يظل هذا النوع من الحكايات شائعا في كل مكان وزمان، وحينئذ تكون وظائفه جمالية بحتة غايته التطهير النفسي [80] أو الإمتاع الفني [81] الذي يتمحور حول الإعجاب بهذا النمط من اللصوص الأذكياء «ومغامراتهم، مثل حكاية اللص البارع» رامبيسينيت «المعروفة عالميا ببيت الكنز[82] التي سجلها هيرودوت في مصر أثناء زيارته لها سنة 440 ق. م.. وتسربت بعض عناصرها إلى «زئبق» السيرة وألف ليلة إبان تكاملهما في القرن السادس عشر للميلاد وظلت حية أيضا في تراثنا الشفوي حتى سجلها باحثان عربيان في جنوب مصر وشمالها في السبعينات من هذا القرن، على نحو ما أشرنا من قبل عند دراسة قصة «الحرامي وخاله» أو اللص والملك. أو مثل حكاية اللص البارع The Master Theif المعروفة في كل مجموعات الحكايات الأوروبية والآسيوية تقريبا كما تظهر في مناطق أخرى من العالم بين الفينة والأخرى. وقد روي لبعض عناصر هذه الحكاية أكثر من سبعمائة رواية من كل أنحاء العالم، كما أن روايتها أو صياغتها الأدبية قد أصبحت ذائعة منذ القرن السادس عشر للميلاد-كما يذكر طومسون

في دراسته لها وهي بدورها قد تأثرت بحكاية رامبيسينيت، إذ توجد بعض العناصر أو الموتيفات المشتركة بينهما، ويذهب طومسون إلى أن حكايات اللصوص الأذكياء، قديمة جدا، وأن بعضها ذو طبيعة عامة، مما يتيح لبعض عناصرها أن تهاجر بحرية من مكان لآخر.. الأمر الذي يقدم مشكلات عديدة عند الدراسات المقارنة(83).

ومن بين هذه المشكلات التي تخص بحثنا ذلك الرأي الذي يرى أن حكايات «الشطار والعيارين والصعاليك» في ألف ليلة وليلة، ومن ثم السير الشعبية (علي الزيبق) هي حكايات «مصرية» الأصل. وهو رأي سبق أن ذكره المستشرقون في مجال البحث عن أصول ألف ليلة في محاولة غير علمية لنفي الإبداع القصصي عن العقلية العربية(84) وقد سايرهم في ذلك الباحثون العرب جميعا، بغير تردد فذكروا أن هذا النوع من الحكايات «مصري خالص» أو يفترض أن أصلها مصري فرعوني «كتلك القصص التي تروى فيها الحيل البارعة للصوص والصعاليك ومن ثم فهي من إضافة الطبقة المصرية بل هو نوع ظهر في مدينة القاهرة بصفة خاصة(85) وأن العرب مدينون للمصريين بحكايات هؤلاء اللصوص الأذكياء الذين يتوسلون بالشطارة والحيلة والخداع». وقد ذهب المستشرقون هذا المذهب، استنادا إلى رأي «نولدكه» في ذلك الصدد، حين ربط بين قصة «كنز الملك رامبيسينيت»، وحكايات الصعاليك-حسب الترجمة العربية-أي اللصوص الشطار التي تبين أن فيها «عنصرا مصريا خالصا» من هؤلاء المستشرقين «ماكدونالد»(86) وليتمان (87) وقد ذهب أحمد حسن الزيات مذهبهما حين كتب المادة العربية لألف ليلة وليلة في الطبعة العربية(88) وغيرهم كثير ممن ترددت أسماؤهم في مادة ألف ليلة (89) وممن ذهب إلى هذا الرأي أيضا المستعرب الروسي (ساليه) في دراسته الرصينة التي قدم بها مختاراته من الليالي العربية التي نشرها سنة 1956 في موسكو وتابعهم الباحثون العرب في هذا الأمر الذي اعتبروه قضية مسلما بها(90). وعلى الرغم من أن الدكتورة سهير القلماوي ترى في دراستها الرائدة عن الليالي أن «بيئة الشطار فيها بيئة مصرية» وأن حكايات الشطار قصص مصري»(91) فإنها نفسها لم تكن مقتنعة بتلك الأدلة التي قدمها الباحثون في هذا المجال (92) وأنها كما تقول ربما كانت تحتوي على بعض العناصر أو الموتيفات الدخيلة(93)

وعلى الرغم من أن ثمة رأيا يرى أن حكايات اللصوص في العالم تعود إلى أصول هندية.. حيث يرى «ديرلاين» أن القصص الهندي يتميز بحيل اللصوص، وأن الهنود قد توسعوا فيها، ونموها بطريقة تتميز عن الطرق السابقة بحذقها وفنيتها، ومن ثم «يرجع كثير من حكايات اللص الماهر، الشرقية والغربية، إلى الروايات الهندية» [94]، في رأيه.

وعلى الرغم من أن «كراب» أيضا قد أتى على رأي الباحثين الذي شككوا أصلا في مصرية حكاية كنز الملك رامبيسينيت، سبب المشكلة وذكرناها تفصيلا من قبل، وعلى الرغم من بعض العناصر أو الموتيفات المشتركة بين حكايات الشطار العربية وحكاية رامبيسينيت التي هي في روحها وأخلاقياتها حكاية بابلية أصلا.. نقول على الرغم من كل هذا، ولا سيما بعد أن وقفنا على الأصول التاريخية لدليلة المحتالة البغدادية وعلي الزيبق، البغدادي الأصل-لا المصري كما هو شائع خطأ-وان بيئة الشطار والعيارين الأولى-تاريخيا-هي بغداد.. فإن من حقنا أن نتشكك في حكاية الأصول المصرية.. وأن نذهب إلى أن حكايات الشطار والعيارين في تراثنا الشعبي المدون حكايات عربية أصيلة.. وأن الأقرب إلى الصواب أن نقول إن نواة هذا النوع من الحكايات بغدادية، انتقلت إلى مصر.. حيث ازدهرت وتكاملت إبان الحكم العثماني، وأن صورتها الأخيرة التي حررت بها في مصر العربية، هي تلك التي أخذت طريقها إلى ألف ليلة، بعد إضافة شخصية أحمد الدنف (المصري) إلى أبطالها وأن هذه الصورة التي سجلتها «الليالي العربية» كانت بدورها النواة التي استقلت بنفسها، وشرعت في النمو حتى أصبحت قصة «علي الزيبق المصري» (كما سميت في نسخها. المتأخرة المطبوعة) هي سيرة أشطر الشطار في تراثنا الشعبي التي تكاملت في البيئة المصرية عل يد فنان شعبي مجهول، شأن أي إبداع شعبي أصيل، وهذا صنيع مصر دائما، مع معظم ما تواتر إليها من قصص وحكايات عربية الأصل.. وعلى رأسها الملاحم والسير الشعبية، مفخرة التراث الشعبي العربي.. حيث تكاملت سيرة الزيبق-بنمطها المميز، وموضوعها الخاص على يد هذا الفنان الشعبي المجهول، الذي صدر في إبداعه لها عن وجدان عربي قومي.. صنيعه في ذلك صنيع كل فنان شعبي مجهول في مصر شارك في تكامل السير والملاحم العربية.. ولم يقف بهذا البطل الشعبي

(الزيبق، من غير أن تعنيه مصريته أو بغداديته في شيء إقليمي) عند حدود مصر، بل جعله يحقق العدل المفقود و يشيد المجتمع المنشود، في أمة عربية واحدة متخذا من مصر ودمشق وبغداد معا مسرحا لحوادث السيرة...

فالقضية واحدة..

والمصير واحد..

المصادر والمراجع والهوامش

(1) لقد تجاوزنا في هذه الدراسة ما يرتبط بأدب الشطار من فنون القول أو أنماط الإبداع الشعبي الأخرى، كالشعر والأمثال والنوادر، والموال القصصي ونصوص كليلة ودمنة. الخ فكل منها يستحق جهدا خاصا به، جمعا وتصنيفا ودراسة، وبخاصة في الأدبين المملوكي والعثماني.

(2) لمزيد من التفصيل انظر كتاب: التزامن بين الحروب الصليبية وألف ليلة وليلة، عبد الغني الملاح ص 38-47.

(3) نفسه ص 28.

(4) نفسه ص 39.

(5) نفسه ص 41.

(6) «الصعاليك يكتبون تاريخ فرنسا» مجلة العربي ص 99-102 العدد 226 / مارس / 1981- الكويت.

(7) دفاع عن الفلكلور ص 209.

(8) نظرا لتداخل هذين المصطلحين، مع غيرهما من المصطلحات، تداخلا لغويا وتاريخيا، فلم تفرق بينهما المصادر التاريخية واللغوية، وإنما أطلقتها على كل أنواع اللصوص دون تمييز ذي بال يذكر.. على الرغم من اختلاف هذه المسميات في البيئات العربية وشيوع بعضها دون البعض في العصور التاريخية الممتدة.. ونظرا لهذا الموقف الاستعلائي أو الاستهجاني للمؤرخين نحو هؤلاء «الخارجين على القانون» من الغوغاء والسفلة كما يقولون فقد بات التمييز الحاسم أو وضع فروق دقيقة بينهما في المنهج والغاية والأسلوب أمرا من الصعوبة بمكان، يحتاج معه إلى دراسة تاريخية واجتماعية مستقلة لهذه الطوائف وموقفها من عصرها والقائمين عليه، وتطور الدلالات اللغوية لهذه المصطلحات.

(9) دراسات إسلامية، ص 231 ومصادر النقل هناك.

(10) انظر على سبيل المثال:

Foloklore, Myths & Legends of Britain Edited & published by the Reader's Digest Association Limited. London 2nd edition 1977.

Hero Tales From the British Isles by Barbara Leonie Picard, London, pp 156-167 Robert Hale, London 1976.

North Country Foloklore by Jessica Lofthouse, pp 156-167 Robert Hale. London 1976

- The Folklore of Hampshire, by Wendy Boase p. 52-70, B.T. Batsford. London 1976

The Adventure, of Robin Hood, collected & retold by Roger Lancelyn . Green, Puffin books.

وانظر أيضا أية مجموعة من مجموعات «Nursery Rhymes, Ballads» التي تصدرها دور النشر الإنجليزية.

(11) انظر أمثلة في: يتيمة الدهر 3: 365-375. وانظر أيضا: المقامة الحرامية في مقامات الحريري وانظر أيضا محاضرات الأدباء: 3: 191 وما بعدها.

(12) الحضارة الإسلامية، آدم ميتز 2: 124-125.
(13) فن القصة والمقامة، د.جميل سلطان ص 44-55.
(14) انظر الوصية كاملة في محاسن المكدية وقد أوردها صلاح الدين المنجد في كتابه «الظرفاء والشحاذون» ص 118-122 ومصادر النقل هناك. وانظر أيضا حول فلسفتهم اللامبالية وموقفهم من الحياة والأحياء في كتاب «فن القصة والمقامة» ص41 وما بعدها.
(15) انظر «الظرفاء والشحاذون» ص 114-115.
(16) من افضل الدراسات التي أشارت إلى ظاهرة الكدية تاريخيا واجتماعيا:
- الحضارة الإسلامية، 1: 458: 61 4، 485-501، 2: 155-126
- الظرفاء والشحاذون، ص 87-125.
- فن القصة والمقامة، ص 32-63.
- الشعر وطوابعه الشعبية، للدكتور شوقي ضيف ص 152-156، إلى جانب كتابه «فن المقامة» أيضا.
- الثنائية في ألف ليلة وليلة، إحسان سركيس ص 146 وما بعدها وانظر أيضا دراسة ستيفان وايلد المنشورة بالإنجليزية في كتاب المؤتمر الثامن للمستشرقين والمستعربين-جامعة اكس أن بروفاش سبتمبر 1976 ص 353- 360 وقائمة المراجع الأجنبية هناك عن بني ساسان وأهل الكدية، وانظر أيضا كتابC.E.Bosworth في جزأين عن بنى ساسان في المجتمع والأدب العربي. وقد افرد الكاتب الجزء الأول لدارسة بنى ساسان في المجتمع والتراث الشعبي العربي.
- شخصية المكدى عند الجاحظ، مقالة للدكتورة وديعة طه النجم منشورة في مجلة كلية الآداب-بغداد العدد الأول 1959.
(17) الحضارة الإسلامية، 1: 459.
(18) الظرفاء والشحاذون. ص 91، 92.
(19) البخلاء. ص 46، 51. وتجدر الإشارة إلى أن للجاحظ كتابا لا يزال مفقودا بعنوان «حيل المكدين» انظر دراسة عنه ص 42-43 وعن شخصية خالد بن يزيد أو خالويه المكدى ووصيته في الكدية ص 181-190 في كتاب «الجاحظ والحاضرة العباسية» للدكتورة وديعة طه النجم.
(20) البخلاء، ص 49-50. وحول هذه الطوائف وتخصصاتها وطبيعة عملها انظر ما كتبه الجاحظ نفسه ص 51-53. وما كتبه عنها محقق البخلاء الدكتور طه الحاجري ص 304-328. وانظر ما كتبه صلاح الدين المنجد في كتابه «الظرفاء والشحاذون» ص 93-122. وثمة طوائف أخرى من اللصوص وردت الإشارة إليها في كتاب «الخراج لأبي يوسف» ص 185-186.
- وكذلك: المحاسن والمساوئ للبيهقي 580-588- والمقاومة الساسانية للهمذاني، والمقاومة الحرامية للحريري. وغني عن القول أن هذه الطرائف تشمل لصوص البوادي والحواضر، والبر والبحر، والحيلة والعنف جميعا. وتجدر الإشارة أيضا إلى أن لصوص «القطرية» كانوا-فيما يرى فلوتن في طبعة ليدن للبخلاء-نوعا من القراصنة، أما لصوص القيقانية، فقد رأى فيهم القدماء أنفسهم أبطالا.. فقد نكر البلاذري، نقلا عن حكيم بن جبلة العبدي قوله في وصف بلادهم قيقان «ماؤها وشل وتمرها دقل. ولصها بطل» انظر فتوح البلدان ص 420- 421.
(21) المستطرف في كل فن مستظرف. 2: 44: 45.
(22) البخلاء. ص 307. ومعجم الأدباء لياقوت. 1: 42-47
(23) الإرشاد لياقوت. 6: 168.
(24) البخلاء. ص 47، وانظر شروح المحقق ص 312-316 والمراجع المذيلة هناك.

(25) الظرفاء والشحاذون. ص 125.
(26) تاريخ الأثير. 8: 230.
(27) البخلاء، ص 47، وانظر نماذج أخرى ص 326-268.
(28) رسائل الجاحظ، رسالة حجج النبوة ص 129.
(29) الحضارة الإسلامية، 1: 461.
(30) اثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية. فصل الأدب. بقلم د. سهير القلماوي. د. محمود علي مكي ص 93.
(31) نفسه ص 96.
(32) «محتالون لكن شرفاء» مقال منشور في مجلة العربي ص 41-44 ا لعدد 66 يناير 1981.
(33) انظر: The Picaresque, by Harry Sieber Methuem ltd, London 1977 وانظر اثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية، فصل الأدب و بخاصة الصفحات 88-99.
(34) الأدب المقارن، د. محمد غنيمي هلال 213- 215. ولمزيد من التفاصيل انظر كتابه: النماذج الإنسانية في الدراسات الأدبية المقارنة، ص 22- 62.
(35) نفسه، ص 215-217. وانظر أيضا تراث الإسلام، فصل الأدب بقلم سير هاملتون جب، ص 383-387.
(36) المخطوط المودع في فيينا ص 125-ب.
(37) الحضارة الإسلامية، 2: 125-126.
(38) اثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية-فصل الأدب، ص91.
(39) نفسه، ص 91- 93 وبالرغم من ذلك يبقى البطل الشاطر في حكايات الشطار العربية اكثر إنسانية وحبا للحياة والأحياء من البطل الشاطر في روايات الشطار الأسبانية، فالبطل فيها لا أخلاق له، ولا يتورع عن ارتكاب أية رذيلة في سبيل تحقيق غايته، ولعل هذا هو السبب الذي أوحى بالصلة بينه وبين بطل المقامات، وقد رأينا أن البطل الشاطر في التراث العربي بطل يتحلى بتقاليد وآداب الفرسان وسلوكهم وخلائقهم على نحو بعينه، ومن ثم فالبطل الشاطر في أدب الشطار العربي ليس بجبان ولا يجرؤ على مواجهة الأقوياء وأصحاب السلطة كما انه لا يوجه طاقة كراهيته إلى زملائه أو رفاق بؤسه من المتشردين والمحتالين والنبلاء المفلسين والفقراء وما شاكلهم من العامة بل أن العكس هو الصحيح، فهو من هذه الناحية «بطل إيجابي» إذا شئنا استخدام مصطلح نقدي معاصر.
(40) اثر العرب والإسلام، ص 93.
(41) نفسه ص 96.
(42) علم الفلكلور، كراب ص 151.
(43) 171 The Folk-tale by Stith Thompson p.p.
(44)علم الفولوكلور، ص 151 .
(45) نفسه ص 109-110 والحكاية الشعبية لطومسون، ص 173- 175 والحكاية الشعبية العربية، شوقي عبد الحكيم ص 135-143.
(46) الحكاية الشعبية العربية، ص 143 وكتاب في علم التراث الشعبي، لطفي الخوري ص 44.
(47) علم الفلكلور، ص 110.
(48) انظر مثلا،: الحكاية الشعبية، د. عبد الحميد يونس ص 69.

(49) ألف ليلة وليلة، د. سهير القلماوي ص 34، 51، 238، 239.
(50) الحكاية الشعبيـة، ص 67.
(51) الحكاية الشعبية العربية. شوقي عبد الحكيم ص135-137.
(52) في علم التراث الشعبي. لطفي الخوري ص 44.
(53) انظر أيضا تفاصيل أخرى في هذه المسألة وارتباطها بمرحلة الحضارات في كتاب الحضارة الإسلامية د. حسين مؤنس ص 267-268.
(54) علم الفلكلور. ص 109.
(55) علم الفلكلور، ص 149-150 والحكاية الشعبية لطومسون ص 171.
(56) علم الفلكلور، ص 151.
(57) علم الفلكلور، ص 149-150.
(58) الحكاية الشعبية، لطومسون. ص 171 وما بعدها.
(59) يؤكد ذلك تصنيف هذين العالمين لحكاية اللصوص الفرعونية الشهيرة بيت كنز رامبسبنيت فيصنفها كراب بين الحكايات المرحة البسيطة على حين يصنفها طومسون في الحكاية الرومانسية (Novella Romantic Tales) نمط (950) ودرسها في فصل خاص تحت عنوان The Complex Tale
(60) لا وجود للشعر في هذه السيرة إلا ما جاء عرضا في مجال الوصف النمطي لامرأة جميلة أو ما جاء على لسان «عرافة» أو ما جاء تسجيلا لبعض الوقائع وتكثيفا لبعض المواقف الشعورية.
(61) أضواء على السير الشعبية، فاروق خورشيد ص 151، علي الزيبق. رسالة ماجستير، علي شادي ص 100.
(62) جحا العربي د. محمد رجب النجار ص 246-247.
(63) ربما لم يشأ القاص الشعبي أن يجعل الزيبق يتزوج من ابنة الرشيد أو ابنة ملك اتساقا مع رؤيته لهيبة الخلافة وحرمة الخليفة ومع ذلك فقارئ السيرة يعلم انه لولا تدخل الرشيد شخصيا لما تم هذا الزواج بين الزيبق وزينب.
(64) ألف ليلة وليلة، د. سهير القلماوي ص 238 وتجدر الإشارة إلى أن البطل الشاطر (اللص) في قصة «الاخوة الحاقدين» التي جمعت حديثا جمعا ميدانيا ودونت في كتاب القصص الشعبي في الدقهلية ص 121- 139 يفوز بقلب ست الحسن والجمال بعد أن تمكن من قتل اللصوص الأشرار الذين يسرقون خزائن الملك، وكانوا أينوون هذه المرة «هتك عرضه بسرقة ابنته ست الحسن والجمال»، على حد تعبير الحكاية لولا أن تم إنقاذها والخلاص من اللصوص الأشرار على يديه.
(65) انظر: الحكاية الشعبية، لطومسون ص 152-175.
(66) أدب المقاومة د. غالي شكري ص 70. وقد وصف الأستاذ فاروق خورشيد واقعية بطولة الزيبق وصفا أدبيا بليغا على هذا النحو: «... حيث لا ترتج الأرض بوقع حوافر الخيل ولا يهتز بأبواق النصر ولا يهمس البطل الشعر في حضن الليل أمام بحيرة مجهولة تنتظر عندها حبيبة القلب وملهمة الفروسية. في سيرة الزيبق شيء غير هذا فيها رائحة حوارينا العربية المقربة المزدحمة بمن جمعهم البؤس والفقر في جحور القاهرة و بغداد ودمشق وحلب، فيها عبق الجوع أن كان له عبق، وصرخات اليأس من قلوب يئست من الحرية تحت ظلال حكم السيف. فاكتفت بدعوات العجائز وتمتمات المجذوبين، ممتزجة بأنات العذاب وصرخات الجوع» كما وصف واقعية بطل السيرة نفسه على هذا النحو:
«وبطلها ليس إلا صورة لهذا العذاب. ولتلك التعاسة فهو لا ينشد النصر وقد أسبل الدروع على

جسده ورفع في يده سيفا يقطر مجدا وعزة.. . انه يختفي خلف كل ثوب. يتنكر وراء كل رداء يتسلل متسترا بالظلام ليطعن ظالمه. فليس يملك إلا حيلة القلب الشجاع أمام من دفنوا رأسه وراس شعبه في الوحل...» انظر له: علي الزيبق، 8:2.

(67) الحكاية الشعبية، ص 69-70.

(68) نفسه، ص 71.

(69) على الرغم من إيلام تلك الملاعيب وقسوتها وفحشها أحيانا إلا أنها كانت تحظى بإعجاب العامة وترى فيها وسيلة من وسائل التشفي بحكم خوفها شبه الغريزي من «ظلم الظلمة» على حد تعبير القاص الشعبي من ناحية. كما ترى فيها أيضا دروسا عملية ووظيفة تعليمية يستفاد منها في التحرز على ذواتهم وأمر الدفاع عن أنفسهم-بحكم خبثهم الفطري-واتقاء لشر اللصوص الشطار الذين أثبتت التجارب العملية أن عقولهم وأذهانهم لا تلبث أن تتفتق كل يوم. بل كل ساعة عن خدعة ماكرة أو حيلة طريفة من حيلهم البارعة الداهية. التي لا قبل لهم بها. ومن هنا يكمن الإعجاب بهم وبذكائهم وبراعتهم. و يعجبون بها و يتمتعون بروايتها وترديدها في حكاياتهم ونوادرهم وطرائفهم.

(70) ألف ليلة وليلة، د. سهير القلماوي ص 238.

(71) نفسه ص 338.

(72) دائرة المعارف الإسلامية، مادة ألف ليلة وليلة. (الترجمة العربية) وانظر أيضا: ألف ليلة وليلة، د. سهير القلماوي ص 28-54.

(73) في أصول الأدب، للزيات ص 105-106.

(74) دائرة المعارف الإسلامية، مادة ألف ليلة وليلة 4: 234- الطبعة العربية.

(75) أضواء على السير الشعبية، ص 128-138، وأدب المقاومة ص 69- 71.

(76) الحكاية الشعبية، ص 69.

(77) في أصول الأدب، ص 81، دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة العربية) 4: 215.

(78) في أصول الأدب، ص 80، ودائرة المعارف الإسلامية 4: 215.

(79) في ضوء النقد الداخلي للسيرة رجح الباحث علي شادي أن السيرة من نتاج العصر العثماني انظر له: علي الزيبق المصري، رسالة ماجستير ص 65.

(80) لمزيد من التفصيل انظر الثنائية في ألف ليلة وليلة، ص 140-151.

(81) لمزيد من التفصيل انظر محتالون لكن شرفاء للدكتور علي الراعي ص 41-44 مجلة العربي، العدد 266 يناير 1981 الكويت.

(82) الحكاية الشعبية لطومسون ص 171-172. وكتاب «ارض السحرة» ص 118-153.

(83) الحكاية الشعبية لطومسون ص 174-175 ص 191 نمط (1525) وحول نص الحكاية (اللص البارع) انظر المجموعة الكاملة للحكايات الشعبية للأخوين جريم (النسخة الإنجليزية) الحكاية رقم 192 ص 773-780.

(84) بذل المستشرقون جهدا غير عادي في البحث عن أصول قصص ألف ليلة وليلة عند شعوب غير عربية، ظنا منهم أن العقلية العربية عقلية غير إبداعية في مجال الإبداع القصص والملحمي وان العرب لضيق أفقهم العقلي كما يزعمون لا يستطيعون إبداع مثل هذا العمل الفني العظيم.. ولهذا تعسف هؤلاء المستشرقون في العودة بقصص أو حكايات ألف ليلة وليلة إلى أصول فارسية وهندية وفرعونية وإغريقية.. (انظر: دائرة المعارف الإسلامية 4: 188) وخطأ المستشرقين ومن

تبعهم في هذا الحكم من الباحثين العرب انهم اعتمدوا عل استقرائه من الأدب الرسمي فقط.

(85) الحكاية الشعبية، يونس ص 69.

(86) دائرة المعارف الإسلامية، ص 4: 194 (الترجمة العربية).

(87) دائرة المعارف الإسلامية، 4: 235 (الترجمة العربية).

(88) دائرة المعارف الإسلامية، 4: 215، وانظر له أيضا: في أصول الأدب، ص 99-102.

(89) دائرة المعارف الإسلامية، 4: 188-238 ومصادر النقل هناك.

(90) من هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر:

- د .سهير القلماوي-ألف ليلة، ص 238.
- د .عبد الحميد يونس-الحكاية الشعبية، ص 68-69.
- د .نعمات احمد فؤاد-شخصية مصر، ص 141.
- د .احمد سيد احمد-الشخصية المصرية في الأدب الفاطمي والمملوكي، ص 353.
- د .إحسان سركيس-الثنائية في ألف ليلة،-ص 141-142.
- شوقي عبد الحكيم-الحكاية الشعبية العربية، ص 142.

(91) ألف ليلة وليلة، د. سهير القلماوي ص 238-239.

(92) نفسه، ص 51.

(93) انظر أيضا الحكاية الشعبية العربية، ص 142.

(94) الحكاية الخرافية تأليف فون دير لاين، ترجمة د. نبيلة إبراهيم ص 159.

المصادر والمراجع

---

* ذكرنا هنا أهم المراجع والمصادر التي كثرت الإشارة إليها في متن الدراسة. وتركنا ما عداها. ولم نذكر هنا أيضا دوائر المعارف والمعاجم اللغوية اكتفاء بالإشارة إليها في هوامش الكتاب.

أولا: في التاريخ العام

1 - المصادر:

1) ابن الأثير:
الكامل في التاريخ، دار صادر-بيروت 1966
2) أسامة بن منقذ:
الاعتبار، تحقيق فيليب حتى، جامعة برنستون، أمريكا، 1930.
3) ابن إياس:
بدائع الزهور في وقائع الدهور، ط دار الشعب، القاهرة 1960
4) البلاذري:
فتوح البلدان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978.
5) ابن تغرى بردى:
النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، طبعة دار الكتب المصرية.
6) الجبرتي: (عبد الرحمن).
عجائب الآثار في التراجم والأخبار، تحقيق حسن محمد جوهر وآخرين الطبعة الأولى، لجنة البيان العربي، القاهرة 1980.
7) الحنبلي: (احمد بن إبراهيم).
شفاء القلوب في مناقب بنى أيوب، تحقيق ناظم رشيد، وزارة الثقافة، العراق، 1978.
8) ابن خلدون، العبرط بولاق.
9) الخياري: (إبراهيم بن عبد الرحمن)
تحفة الأدباء وسلوة الغرباء، تحقيق د. رجاء السامرائي، دار الرشيد بغداد، 1980.
10) ابن داود الصيرفي
نزهة النفوس والأبدان في تواريخ الزمان، تحقيق د. حسن حبشي. ط دار الكتب، القاهرة.
11) السخاوي
التبر المسبوك (في ذيل السلوك، للمقريزي) ط بولاق.
12) الطبري (محمد بن جرير)
تاريخ الرسل والملوك (تحقيق محمد ابو الفضل إبراهيم) دار المعارف القاهرة سنة 1966.
13) علي مبارك
الخطط التوفيقية. دار الكتب المصرية-القاهرة 1969.
14) المسعودي
مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الأندلس / بيروت 1966.
15) ابن مسكويه
تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تحقيق أمدروز-مصر-1914.

16) ابن المعمار
الفتوة، تحقيق د. مصطفى جواد وآخرين-بغداد 1958.
17) المقريزي
ا- إغاثة الأمة بكشف الغمة، تحقيق د. مصطفى زيادة، وجمال الشيال، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر-القاهرة 1940.
ب- السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق د. محمد مصطفى زيادة، دار الكتب المصرية بالقاهرة 1934.
18) الهمذاني: (محمد عبد الملك): تكملة تاريخ الطبري-بيروت، 1961.

ب- المراجع

1) آدم ميتز:
الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (ترجمة محمد عبدا لهادى ابو ريده) الطبعة الرابعة، دار الكتاب العربي، بيروت سنة 1967.
2) أحمد صادق سعد:
تاريخ مصر الاجتماعي والاقتصادي، دار ابن خلدون-بيروت-1979.
3) اندريه ريمون:
التاريخ الاجتماعي للقاهرة العثمانية، ترجمة زهير الشايب، كتاب روز اليوسف-القاهرة-1974.
4) برنارد لويس:
أصول الإسماعيلية والقرامطية (مترجم) دار الحداثة-بيروت-1980.
5) جيرارد زالنجر: الفتوة هل هي الفروسية الشرقية، بحث منشور في كتاب:
دراسات إسلامية بأقلام مجموعة من المستشرقين. أشرف على تحرير الترجمة العربية، د. نقولا زيادة. دار الأندلس بيروت 1960.
6) د.حسين مؤنس:
- حضارة، عالم المعرفة-الكويت 1978
- حضارة الإسلام، دار المعارف-مصر 1973.
7) د.حمدان الكبيسي:
أسواق بغداد-الدار الوطنية-بغداد-1979.
8) د.سعيد عاشور:
المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك. دار النهضة العربية-القاهرة-1962
9) د.علي الوردي:
لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث (ستة أجزاء) بغداد 1969-1974.
10) عمر رضا كحالة:
دراسات اجتماعية قي العصور الإسلامية، دمشق 1973.
11) محمد عبد الغني حسن:
ملامح من المجتمع العربي-دار المعارف-القاهرة 1951.

ثانيا: في الأدب

١-المصادر

١- الابشيهي:
المستطرف في كل فن مستظرف-المكتبة التجارية-القاهرة.
2- ابن بطوطة:
رحلة ابن بطوطة-المكتبة التجارية الكبرى-القاهرة.
3- البيهقي:
المحاسن والمساوئ، دار صادر بيروت 1970.
4- التنوخي: (القاضي أبو علي المحسن بن علي):
الفرج بعد الشدة (تحقيق عبود الشالجي) دار صادر/ بيروت 1978.
5- الثعالبي:
(عبد الملك بن محمد) يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد الطبعة الثانية 1956 القاهرة.. وكذلك طبعة القاهرة أيضا سنة 1934.
6- الجاحظ:
أ-البخلاء، (تحقيق د. طه الحاجري) ط 4- دار المعارف-القاهرة 1971.
ب- البيان والتبيين (تحقيق حسن السندوبي) ط 4- القاهرة-1956.
جـ-الحيوان، الطبعة الثانية، دار صعب-بيروت 1978.
د-رسائل الجاحظ (رسالة حجج النبوة) طبعة الرحمانية/ مصر 1933.
هـ-الموروث الشعبي في أثار الجاحظ-إعداد المركز الفلكلوري العراقي-بغداد 1977.
7- ابن جبير:
رحلة ابن جبير (تقديم د. محمد مصطفى زيادة) دار الكتاب المصري-القاهرة.
8- ابن الجوزي:
- الأذكياء-القاهرة-تلبيس إبليس-القاهرة 1340هـ.
9- الحريري:
شرح مقامات الحريري-دار التراث-بيروت 1968.
١0- ابن حزم الأندلسي:
طوق الحمامة (تحقيق فاروق سعد) بيروت 1980.
١١- أبو حيان التوحيدي:
أ - البصائر والذخائر، تحقيق د. ابراهيم الكيلاني-دمشق.
ب- الإمتاع والمؤانسة، تحقيق احمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة.
١2- الراغب الأصفهاني:
محاضرات الأدباء، دار مكتبة الحياة-بيروت 1961.

13- الميداني:
مجمع الأمثال (تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد) ط 3- دار الفكر-بيروت سنة 1972.
14- النديم: (محمد بن اسحق الوراق):
الفهرست، طبعة مصورة عن طبعة فلوجل، مكتبة خياط-بيروت.
15- الهمذاني:
شرح مقامات الهمذاني، دار التراث-بيروت 1968.
16- ياقوت الحموي:
معجم الأدباء المعروف بارشار الأريب في معرفة الأديب، مطبعة القاهرة 1931-1938.

ب- المراجع

1- احمد أمين:
- الصعلكة والفتوة في الإسلام-دار المعارف-مصر-1952.
2- احمد حسن الزيات:
- في أصول الأدب ط 3- مطبعة الرسالة، القاهرة 1952.
3- بطرس واصف بطرس:
- تقاليد الفروسية العربية، ترجمة د. أنور لوقا.دار المعارف-مصر 1960.
4- جب (سير هاملتون الكساندر روسكين):
- الأدب. دراسة منشورة في كتاب تراث الإسلام. تأليف جمهرة من المستشرقين بإشراف سير توماس أر نولد تعريب جرجس فتح الله. دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية 1972.
5- د.جميل سلطان:
فن القصة والمقامة، دار الأنوار، بيروت، 1967.
6- د. سيد حنفي:
الفروسية في العصر الجاهلي-سلسلة اقرأ-دار المعارف-القاهرة 1960.
7- د.شوقي ضيف:
الشعر وطوابعه الشعبية، دار المعارف-القاهرة 1977.
8- د.صلاح الدين المنجد:
- الظرفاء والشحاذون، الطبعة الرابعة، دار الكتاب، بيروت، 1980.
- المنتقي من دراسات المستشرقين (ترجمة) دار الكتاب الجديد-بيروت 1976 (الجزء الأول).
9- د.عبد اللطيف حمزة:
الحركة الفكرية في مصر، دار الفكر العربي-القاهرة 1968.
10- د.غالي شكري:
أدب المقامة، دار المعارف-القاهرة، سنة 1970.
11- د. محمد غنيمي هلال:
- الأدب المقارن، دار الثقافة، بيروت الطبعة الخامسة.
- النماذج الإنسانية في الدراسات الأدبية المقارنة، معهد الدراسات العربية العالية القاهرة 1964.
12- د. محمود علي مكي: (بالاشتراك مع د. سهير القلماوي) فصل الأدب. دراسة منشورة في

كتاب اثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة 1970.
13- د. نعمات احمد فؤاد:
شخصية مصر، عالم الكتب 1968.
14- د. وديعة طه النجم:
الجاحظ والحاضرة العباسية، مطبعة الإرشاد-بغداد 1965.
الشعر في الحاضرة العباسية، كاظمة للنشر، الكويت 1977.
15- د. يوسف خليف:
الشعراء الصعاليك، دار المعارف-القاهرة-1959.

ثالثا: في الفولكلور

1- إحسان سركيس:
الثنائية في ألف ليلة وليلة، دار الطليعة، بيروت 1979.
2- احمد أمين:
قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1953.
3- احمد تيمور:
الأمثال العامية-الطبعة الثانية-بيروت 1970.
4- دير لاين (فريد رش فون):
الحكاية الخرافية، ترجمة الدكتورة نبيلة إبراهيم، دار نهضة مصر، القاهرة 1965.
5- د. سهير القلماوي:
ألف ليلة وليلة، دراسة، دار المعارف-القاهرة 1966.
6- شوقي عبد الحكيم:
الحكاية الشعبية العربية، دار ابن خلدون-بيروت 1980.
7- د. عبد الحميد يونس:
- دفاع عن الفلكلور، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1973.
- الحكاية الشعبية، المكتبة الثقافية-العدد 200 القاهرة 1968.
- الظاهر بيبرس في القصص الشعبي، المكتبة الثقافية-العدد الثالث الناشر دار القلم القاهرة.
8- عبد الغني الملاح:
التزامن بين الحروب الصليبية وألف ليلة وليلة، دار الجاحظ للنشر،بغداد
9- علي شادي:
سيرة علي الزيبق المصري، رسالة ماجستير-جامعة القاهرة-ب. ت
10- د. غريب محمد غريب:
سيرة حمزة البهلوان، رسالة ماجستير جامعة القاهرة 1969.
11- د. فؤاد حسنين علي:
قصصنا الشعبي، دار الفكر العربي، القاهرة 1947.
12- فاروق خورشيد:

أضواء على السيرة الشعبية، المكتبة الثقافية، العدد 101 القاهرة 1964.
- علي الزيبق صياغة روائية، كتاب الهلال العددان 224 , 225 القاهرة سنة 1967.
13- كراب (الكسندر هجرتي):
علم الفولكلور (ترجمة رشدي صالح) دار الكتاب العربي-القاهرة 1967.
14- لطفي الخوري:
في علم التراث الشعبي، منشورات وزارة الثقافة، بغداد 1979.
15- د. محمد رجب النجار:
- أبو زيد الهلالي، دراسة نقدية في الإبداع الشعبي العربي، دار القبس-الكويت 1979.
- البطل في الملاحم الشعبية العربية، قضاياه وملامحه الفنية (جزان) رسالة دكتوراه-جامعة القاهرة 1976.
- جحا العربي، شخصيته وفلسفته في الحياة والتعبير، عالم المعرفة الكويت 1978.
- ملاحظات حول أدب الملاح العربية وقضايا البطل الملحمي، د. محمد رجب النجار، دراسة منشورة في كتاب «دراسات في الأدب واللغة» إصدار جامعة الكويت 1976 بإشراف الدكتور عبد الله المهنا. 16- د. نبيلة إبراهيم:-سيرة الأميرة ذات الهمة-دراسة مقارنة، دار الكاتب العربي-القاهرة.

رابعا: دراسات منشورة في دوريات ومجلات عربية:

«الحركات الشعبية وزعماؤها في دمشق في العهد الفاطمي» للدكتور شاكر مصطفى مجلة كلية الآداب والتربية-جامعة الكويت-العددان الثالث والرابع-يونيو 1973.
2- «الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية» للدكتور سعيد عاشور عالم الفكر-المجلد 11- العدد الأول أبريل 1980-الكويت.
3- «الحياة الاقتصادية في المدينة الإسلامية»، للدكتور احمد مختار العبادي مجلة عالم الفكر-المجلد 11- العدد الأول أبريل 1980-الكويت.
4- «الصعاليك يكتبون تاريخ فرنسا»، تقرير من باريس مجلة العربي، العدد 268 مارس 1981 الكويت.
5- «العجوز في ألف ليلة وليلة»، عبد الغني الملاح، دراسة في مجلة المورد العدد الرابع المجلد الثامن-بغداد 1979.
6- «محتالون لكن شرفاء»، دراسة للدكتور علي الراعي، مجلة العربي، العدد 266 يناير 1981-الكويت.
7- «المرأة في الملاحم الشعبية العربية»، دراسة للدكتور محمد رجب النجار، مجلة عالم الفكر-المجلد السابع-العدد الأول أبريل 1976- الكويت. ص (67-94).
8- ملامح البطل في الأدب الشعبي، دراسة للدكتور عبد الحميد يونس، مجلة الهلال عدد 12 سنة 1971- القاهرة.
9- النقابات الإسلامية، برنارد لويس، ترجمة د. عبد العزيز الدوري. وقد نشرت الترجمة العربية

في مجلة الرسالة-القاهرة-1940 الأعداد 355- 356- 357-362.

خامسا: نصوص أدبية شعبية

١- ارض السحرة، برنارد لويس، ترجمة د. حسين نصار، القاهرة 1958.
2- ألف ليلة وليلة-مكتبة الجمهورية العربية (عبد الفتاح مراد) القاهرة.
3- حكاية أبي القاسم البغدادي، أعاد تحقيقها ونشرها عبود الشالجي تحت عنوان الرسالة البغدادية ونسبها لأبي حيان التوحيدي (؟) مطبعة دار الكتب بيروت 1980.
4- ديوان ألف ليلة وليلة، تحقيق عبد الصاحب العقابي، الدار الوطنية للتوزيع-بغداد 1980.
5- سيرة الأمير حمزة البهلوان-مكتبة الجمهورية العربية (عبد الفتاح مراد) مصر.
6- سيرة الأميرة ذات الهمة-مكتبة عبد الحميد احمد حنفي، مصر.
7- سيرة الملك الظاهر بيبرس-مكتبة عبد الحميد أحمد حنفي، مصر.
8- سيرة علي الزيبق، طبعات دمشق وحلب وبيروت.
9- سيرة الأمير عنترة بن شداد-مكتبة الجمهورية العربية (عبد الفتاح مراد) مصر.
10- القصص الشعبي في الدقهلية: جمع ودراسة للباحث فتوح احمد فرج، الهيئة المصرية العامة للكتاب-القاهرة 1977.
11- سيرة الشاطر

La Vida del Buscon (IL mado don Pablos)

تأليف فرنسيسكو دي كيبيدو (1580-1645) ترجمة موسى عبود-نشر مكتب الترجمة الأسبانية العربية 1950- قطوان.
12- هز القحوف في شرح قصيد أبي شادوف (جزءان) للشيخ يوسف الشربيني (توفى سنة1075 هـ) أعداد محمد قنديل البقلي. دار النهضة العربية-القاهرة 1963.

سادسا: المراجع الأجنبية

1-Brigss (K.M.);

A Dictionary of British Folk Tales in The English Language;

Routledge & kegan Paul, London 1970.

2- Funk & Wagnalls;

The Standard Dictionary of Folklore, Mythology & Lengends, Funk & Wagnalls Company.1949 New York

3- Grimm (Brothers);

The Complete Grimm's Fairy Tales, Routledge & Kegan Paul, London1978

4- Sieber(Harry);

The Picaresque, Methuem & Co Ltd. London1977.

5- Thompson(Stith): The Folk-Tale, University of California Press, Berkley 1977.

المؤلف في سطور:

د. محمد رجب النجار

* ولد في مصر 1941.
* تخرج في كلية الآداب جامعة ا لقاهرة 1962.
* حصل على درجة الماجستير (1972) والدكتوراه (1976) في الأدب الشعبي العربي من كلية الآداب جامعة القاهرة.
* مدرس في قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب جامعة الكويت.
* له بحوث ودراسات متنوعة في الأدب الشعبي العربي. نشرت في المجلات العلمية المتخصصة.
* من مؤلفاته:
* كتاب جحا العربي، شخصيته وفلسفته في الحياة والتعبير وقد نشر في سلسلة عالم المعرفة.
* كتاب «أبو زيد الهلالي» دراسة نقدية في الإبداع الشعبي العربي.

*تحت الطبع:

* الأدب الشعبي الساخر في عصور المماليك
* البطل في الملاحم الشعبية العربية، قضاياه وملامحه الفنية



دعوة الى الموسيقى

تأليف

المايسترو يوسف السيسي